Romina Perni

Pubblicità, educazione e diritto in Kant

Romina Perni

Pubblicità, educazione e diritto in Kant

FIRENZE UNIVERSITY PRESS
2023

A Orietta

Un classico è un'opera che provoca incessantemente
un pulviscolo di discorsi critici su di sé, ma
continuamente se li scrolla di dosso.

Italo Calvino, *Perché leggere i classici*, Milano:
Oscar Mondadori (Ebook) 2010, 1991[1].

Sommario

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)
Romina Perni, *Pubblicità, educazione e diritto in Kant*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 978-88-5518-671-1, DOI 10.36253/978-88-5518-671-1

PARTE SECONDA
L'EDUCAZIONE ALLA PUBBLICITÀ

INTRODUZIONE

Quale pubblicità?

È possibile considerare la filosofia politica di Kant come se si snodasse su tre livelli di riflessione. A prescindere dai singoli contenuti, possiamo individuare il disegno della ragione. Nel caso, ad esempio, della proposta della 'pace perpetua', si ha l'obbligo di realizzare una costituzione statuale e una regolazione giuridica dei rapporti tra Stati che renderà gradualmente possibile prescindere dall'uso della guerra. Questo è l'ideale regolativo. Si tratta dell'ambito della teoria, distinta dalla prassi, ma comunque ad essa strettamente collegata. Il secondo livello è, infatti, quello determinato dalla pratica politica, dall'azione: quali misure si possono mettere in campo, quali norme possono essere proposte e approvate per sforzarsi di realizzare quei contenuti di ragione? L'opera *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* del 1793 è dedicata, in particolare, alla riflessione sul rapporto tra la teoria, corpo di regole pensate come universali, e la pratica, quell'«affaccendarsi» nel reale in modo che possano realizzarsi determinati principi dell'agire (Kant 1793a, 275; 2011, 91).

Se viene meno la possibilità di concepire una prassi agganciata alla teoria, allora quegli ideali altro non sono che dolci sogni, vuote chimere. E di queste idee il campo della politica, secondo Kant, può fare decisamente a meno. Una teoria che non abbia in sé la possibilità della sua applicazione non è nemmeno una teoria propriamente detta, è solo un contenitore vuoto e, perciò, inutile. Certo, tra la teoria e la pratica possibile è necessario mediare attraverso il giudizio, senza schiacciare l'una sull'altra. Questo comporta che in quell'«affaccendarsi» nella realizzazione di un certo fine sia possibile ipotizzare una dilatazione dei tempi o una traduzione parziale di quei principi universali dell'agire.

Romina Perni, University of Perugia, Italy, romina.perni@unipg.it, 0000-0001-9897-7044
Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)
FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Questo nesso della teoria con le possibilità della sua applicazione e l'ancoraggio realistico al contesto di partenza spingono Kant ad individuare, ad esempio nel caso della pace perpetua, diversi passaggi di avvicinamento all'ideale regolativo. Un mondo del tutto pacificato, dove non esistano mire espansionistiche di singoli stati o interessi egoistici che guidino lo scontro perché vi è una giusta repubblica mondiale, probabilmente non si realizzerà mai, eppure a guidarci è la forza di quell'idea anche nella forma di un suo surrogato, un ridimensionamento di quell'ideale di ragione, che può diventare realtà. La pace perpetua è comunque auspicabile, desiderabile e, soprattutto, possibile.

Ecco, allora, il terzo livello della riflessione politica kantiana: ciò che è e che è il frutto di scelte, circostanze, occasioni mutevoli, che possono essere anche in contrasto con i contenuti di ragione. Essere consapevoli che il contesto storico e politico contemporaneo a Kant presenta esempi non in linea con quanto la ragione comanda – che, quindi, la realtà possa differire molto da questi contenuti – non significa, però, che questi perdano di significato o siano meno obbliganti dal punto di vista della pratica. Le scelte e le azioni politiche devono essere il frutto di un giusto equilibrio tra sapienza e prudenza in modo che, dato un certo contesto, non si scelga schiacciandosi sulla seconda, prediligendo il realismo, né si segua la sapienza senza essere consapevoli della situazione in cui si è inseriti. Non si tratta, però, solo della necessaria traduzione di un ideale di ragione in pratiche contestualizzate e, quindi, della possibilità di una deviazione dal percorso illuminato dall'ideale regolativo, ma anche del fatto che le azioni umane sono caratterizzate dalla libertà e possono essere anche volontariamente guidate da principi contrari alla ragione.

Tenendo presente che questa dinamica interessa l'intera filosofia politica kantiana, in questo volume intendo riflettere sul tema della pubblicità del potere, concetto che Kant inserisce al cuore della sua riflessione sui rapporti tra politica e morale.

Nel dibattito contemporaneo si utilizza spesso il termine pubblicità come sinonimo di trasparenza: in certi casi come se quest'ultimo fosse un contenitore o un'evoluzione del primo[1] e, in altri, delimitando gli spazi dell'uno e dell'altro e la loro possibile intersezione[2]. Non intendo soffermarmi su queste molteplici pos-

[1] «Occorre segnalare quindi che già dal punto di vista della rassegna storiografica, nella sua lunga evoluzione, la pubblicità non coincide con la trasparenza, ma la *comprende*, disciplinandone forme e limiti, ne stabilisce l'ordinamento, dal momento che si tratta di un dispositivo di espansione che tende per sua stessa essenza all'inclusione» (Corigliano 2020, 91).

[2] In "Transparency: A Magic Concept of Modernity" Emmanuel Alloa assimila la trasparenza a un percorso di moralizzazione (Alloa, Thomä 2018, 34), che interessa l'ambito politico e è legato all'eredità dell'Illuminismo (cfr. 45). Nello stesso volume, invece, il contributo di Sandrine Baume (203-24) elenca posizioni di diverse studiose e studiosi riguardo al modo di concepire la trasparenza e il suo rapporto con la pubblicità. La proposta dell'autrice punta l'attenzione sul carattere metaforico della trasparenza, che non è invece proprio della pubblicità. Si tratta di un concetto polisemico, polivalente, polimorfo e, comunque, sempre virtuoso: «A mio avviso, la "multifunzionalità" della trasparenza costituisce un richiamo importante, del quale, invece, la pubblicità difetta. La trasparenza sta nella capacità di assorbire numerose virtù o aspirazioni, come la sincerità, la chiarezza, la coerenza, la veridi-

sibilità, anche se ritengo che si tratti di due termini con sfumature diverse, ma al tempo stesso affini[3]. Pubblicità è un concetto primariamente associato all'ambito giuridico e concerne «la conoscibilità esterna delle attività statali, così da renderle controllabili da parte dei cittadini» (Pievatolo 2013, 403). Prevede, a differenza della pubblicità legata alla propaganda economica, un atteggiamento attivo e ha una connotazione prettamente politica[4]. Vedremo che, grazie anche a Kant, questo concetto si connota di ulteriori e più approfondite specificazioni. La trasparenza viene associata all'ambito del potere nelle sue differenti forme (politico in senso lato, giuridico, amministrativo, ma anche economico e sociale) ed è ormai da diversi anni tema centrale del dibattito pubblico. La si può intendere come «parola chiave di ogni lessico pubblico» (Merloni, Pirni 2021, 165), sinonimo di molti termini che interessano le procedure amministrative e l'attività degli organi decisionali come, ad esempio, la «linearità delle procedure», la «pubblicità delle decisioni», la «garanzia di verificabilità», il «controllo esterno» e la «tracciabilità analitica» delle azioni compiute (Merloni, Pirni 2021, 165).

Alcuni studiosi ne parlano come della «maggiore ossessione della nostra epoca» (Alloa 2018, 47, traduzione mia), mentre si è addirittura coniata l'espressione «transparentocene» (Alloa 2018, 21)[5] definendo in questo modo in maniera efficace la centralità che ha assunto questo tema, così da segnare uno spartiacque, una nuova era geologica caratterizzata dalla diffusione della tecnologia digitale[6]. Quello di trasparenza del potere è un concetto affine anche a quello di visibilità,

cità, la purezza e l'efficienza. Allo stesso tempo, la trasparenza dovrebbe essere in grado di proteggerci da diversi e molteplici problemi, quali l'ignoranza, la tirannia, l'arbitrarietà e l'inefficienza. Non è esagerato dire che la trasparenza è diventata, nella seconda parte del Settecento, un progetto politico, giuridico e morale, e tale è ancora oggi. Per raggiungere una così grande ambizione, la metafora della trasparenza è risultata essere più adatta della nozione di pubblicità» (220; traduzione mia). Sulla distinzione tra trasparenza e pubblicità, oltre al testo già citato, cfr. anche Allard-Huver (2017): «Nell'ambito della questione della governance e della gestione degli affari pubblici, la trasparenza tiene conto della pubblicità attraverso la messa a disposizione delle informazioni – la loro accessibilità -, mentre la pubblicità è un principio che presuppone, implica e mobilita la razionalità degli attori e la loro capacità di agire nella sfera pubblica» (traduzione mia).

[3] «La trasparenza emerge nel solco di un principio e concetto tradizionalmente proprio del discorso politico ed istituzionale, la "pubblicità", alla quale in parte si sovrappone e con la quale, specie inizialmente ma a volte tuttora, si confonde: nel linguaggio corrente spesso i due termini sono utilizzati in modo intercambiabile. In questo senso, la trasparenza è una nozione più ampia, e anche più "morbida" rispetto a quella di pubblicità come condizione di conoscibilità generalizzata, e il rapporto tra le due nozioni è complesso con larghi tratti di sovrapposizione» (Carloni 2022, 25).

[4] «Ordinariamente, pubblicità è la propaganda economica indirizzata dalle aziende ai consumatori» (Pievatolo 2013, 403).

[5] L'autore si riferisce alla «transparency explosion» di cui parlano Dennet e Roy (2015, 64-9).

[6] «Il tremendo cambiamento nel nostro mondo originato da questa inondazione di media può essere riassunto in una parola: trasparenza» (Dennet, Roy 2015, 66, traduzione mia). Gli autori sostengono che quanto accaduto con quella che viene conosciuta come l'esplosione cambriana possa essere considerato analogo ai cambiamenti operati dalla diffusione della tecnologia digitale.

ma non coincide esattamente con esso. Se prendiamo in considerazione il potere politico, questo si mostra, ma non necessariamente quest'azione implica il fatto che esso si renda anche trasparente, cioè renda «accessibile alla conoscenza dei governati tanto le finalità quanto le modalità della propria azione» (Sorrentino 2011, 23). È, quindi, in un senso del tutto peculiare, 'pubblico'[7].

Al di là dei diversi rapporti che possono essere stabiliti tra trasparenza, pubblicità e visibilità, ritengo che una riflessione che interessi l'ambito semantico e concettuale legato a questi termini debba andare di pari passo con quella sulla democrazia, quale sistema politico che fonda la sua particolarità, rispetto ad altri, proprio su uno specifico principio. Come scrive Bobbio (1999, 339),

> Le definizioni di democrazia, come tutti sanno, sono molte. Fra tutte io preferisco quella che la presenta come il "potere in pubblico". Uso questa espressione sintetica per indicare tutti quegli espedienti istituzionali che costringono i governanti a prendere le loro decisioni alla luce del sole e permettono ai governati di "vedere" come e dove le prendono[8].

Ancora secondo Norberto Bobbio, «spetta a Kant il merito di aver posto con la massima chiarezza il problema della pubblicità del potere e di averne dato una giustificazione etica» (Bobbio 1999, 360)[9]. «"Pubblicità" (*Publizität*)»

[7] Ci tengo a specificare che approfondire il rapporto che intercorre tra l'uso di un determinato termine e il contesto storico-politico-sociale in cui questo emerge non è possibile in questa sede, perché ci porterebbe lontano dagli scopi del presente volume. Eppure sarebbe interessante riflettere su questo rapporto proprio in relazione alla diffusione e all'uso dei termini trasparenza e pubblicità come variamente si è verificato nel corso del tempo. D'altra parte «il linguaggio è tanto ricettivo quanto produttivo: esso registra ed è nello stesso tempo un fattore della percezione, della conoscenza e del sapere. Nessuna realtà si lascia ridurre alla sua interpretazione e configurazione linguistica, ma senza queste prestazioni linguistiche, non c'è, almeno per noi, realtà. In questa differenziazione è però insita la necessità di leggere ogni concetto da due lati. Ogni parola può avere una pluralità di significati che vanno commisurati alla mutevole realtà, ed è questa la ragion d'essere della semantica come metodo scientifico» (Koselleck 2009, 32-3).

[8] La forma di governo in cui il popolo ha il diritto di prendere parte alla vita politica è anche quella in cui, proprio per questo motivo, il potere pubblico è più controllabile. Questo è legato alla pubblicità e alla trasparenza del potere: «Chi "osserva" la "cosa pubblica" sono e non possono che essere i cittadini e, dal punto di vista di questi ultimi, ogni azione pubblica che si allontani dal principio di pubblicità pone in contraddizione e sostanzialmente sgretola la legittimità di qualsiasi esercizio di potere» (Merloni, Pirni 2021, 171). Tale controllabilità è, ad esempio, la cifra determinante delle azioni contro il fenomeno della corruzione, perché veicolo di responsabilizzazione, ma non solo: «Discende dalla tradizione liberale il riconoscimento dell'importanza cruciale – e della fragilità – di tutti quegli accorgimenti istituzionali volti ad assicurare il contenimento del potere pubblico secondo criteri universalistici; e dei meccanismi che assicurano "controllabilità" nel suo esercizio, necessaria a rendere i governanti responsabili di fronte ai cittadini. Per definizione la corruzione comporta la violazione di tutti quei vincoli: il potere corrotto è inesorabilmente imprevedibile, arbitrario, opaco, in definitiva assoluto, perché risponde solo alla disponibilità di capitali coi quali acquistare qualsiasi decisione collettivamente vincolante» (Vannucci 2012, 215).

[9] Sul tema della visibilità e invisibilità del potere cfr. soprattutto Bobbio (1980, 181-203; 2011).

ha scritto Hannah Arendt (2000, 34) «è uno dei concetti-chiave del pensiero politico kantiano».

In questo volume vorrei dimostrare l'importanza dell'eredità kantiana per una riflessione su questo tema, seguendo due percorsi, distinti e coordinati. Il primo riguarda la delimitazione del campo concettuale che interessa il termine «pubblicità», a partire dai luoghi kantiani in cui esso emerge in maniera più o meno evidente. Una volta stabiliti i confini di questo campo, propongo di introdurre il tema della pubblicità del potere – come vedremo, nella duplice accezione che lega il livello giuridico a quello che promuove l'uso pubblico della ragione in seno all'Illuminismo – in ambito pedagogico e educativo, per tentare di rispondere alla domanda: secondo la prospettiva kantiana è possibile un'educazione alla pubblicità?

Il termine trasparenza non viene mai citato da Kant. I termini tedeschi che ricorrono più frequentemente sono quelli di *Publizität* e *Publicum*, insieme all'aggettivo *öffentlich*[10]. Diverse sono le accezioni di pubblicità che possiamo rintracciare, da interpreti e studiose/i prese in considerazione e inserite all'interno di specifici quadri concettuali[11]. Propongo a mia volta una griglia interpretativa particolare, che tiene conto del riferimento alle opere kantiane, ma anche delle interpretazioni più stimolanti. Il senso che mi interessa discutere in questo volume è quello che si lega al controllo pubblico del potere. L'aggettivo «pubblico» è quello che è possibile associare ad un potere che non solo si mostra, ma si fa accessibile e, quindi, potenzialmente controllabile.

Alla voce «pubblicità» della *Standford Encyclopedia of Philosophy* vi è una distinzione iniziale di almeno due modi di intendere in generale questo concetto: la prima è un'accezione *hypothetical*, che rimanda nello specifico alla posizione

[10] «[...] si è finora parlato di *Publicum* perché, assieme al termine *Publizität*, è questo il lemma che ricorre maggiormente nelle opere kantiane, che ignorano invece *Öffentlichkeit* e fanno appena menzione della *öffentliche Meinung*, che proprio alla fine del XVIII secolo, mutuata dal francese *opinion publique*, iniziava a diffondersi anche in Germania» (Tomba 2003, 413). Nella stessa maniera si esprime Volker Gerhardt quando scrive che: «osservando quante volte Kant usa l'aggettivo "öffentlich" c'è da stupirsi che invece di "Publicum" e "Publizität", non usi almeno occasionalmente il termine estremamente descrittivo "Öffentlichkeit"» (Gerhardt 2013, 659, traduzione mia).

[11] Gabriella Valera in uno studio sul repubblicanesimo di area kantiana individua alcuni ambiti semantici in cui è possibile rintracciare, nei testi di Kant, un riferimento al «pubblico» e alla «pubblicità». Si può intendere pubblico come: «dichiarato e sostenuto apertamente, in opposizione a privato, come particolare, funzionale ad uno specifico interesse o punto di vista» (Valera 2000, 39); «ordine postulato dalle relazioni esterne fra gli uomini, prodotto della volontà universale di cui è figura l'idea razionale del contratto originario» (42); «consensuale, riconosciuto dai soggetti dell'agire come forma trascendentale della totalità delle relazioni esterne» (50); «promulgato come opposto a naturale (= privato)» (55). Gerhardt, nella parte iniziale del suo saggio dedicato al concetto di pubblicità in Kant, rintraccia quattro accezioni del termine, essendo molto ampio il significato del termine pubblicità: 1. una totalità di persone (che si esprime in potenza o di fatto); 2. l'idea del loro accordo su questioni che li riguardano in comune; 3. l'«opinione pubblica», intesa come l'insieme delle opinioni prevalenti in una società esistente; 4. la sfera dello Stato, che dà significato al concetto di «diritto pubblico» (cfr. Gerhardt 2013, 659).

kantiana, e che si aggancia alla fondazione trascendentale del principio della pubblicità presente in *Zum ewigen Frieden*. Vi è, inoltre, un'*actual publicity*, che

> può essere vista attraverso il prisma della pubblicità ipotetica. Tuttavia, i filosofi affrontano la questione anche da altre angolazioni. Le loro argomentazioni hanno preso in considerazione sia ipotesi empiriche sia assunti filosofici riguardo allo scopo del voto e della rappresentanza politica, l'importanza della partecipazione e della deliberazione, ecc. (Gosseries, Parr 2022).

Ritroveremo in Kant non solo ciò che riguarda il livello ipotetico, ma entrambe queste sfumature, in modo da individuare, da una parte, un contenuto teorico-normativo e, dall'altra, un ambito che si interessa, invece, dell'applicazione nella prassi di questo contenuto (così come già anticipato all'inizio di questa introduzione).

Nelle opere kantiane con pubblico possiamo intendere ciò che è manifesto, dichiarato, espresso – e quindi reso visibile attraverso la parola scritta o orale – ad una certa platea, il 'pubblico' al quale tale manifestazione viene indirizzata. Nello specifico di coloro che detengono il potere politico, intendo la manifestazione da parte di chi governa delle proprie intenzioni ad un 'pubblico', che è quello dei cittadini/sudditi.

Anche l'uso pubblico della ragione, da Kant introdotto nello scritto *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), rientra in questa categoria. Vedremo come questa modalità assume determinate caratteristiche anche in virtù del *Publicum* che si ipotizza sia davanti, potenzialmente tutto il mondo. Nel caso dell'uso privato, invece, la platea di riferimento è da considerarsi più ristretta.

Quest'accezione di pubblicità è strettamente legata alla 'critica'. Secondo Arendt (2000, 67), si tratta di un'arte, che parte da se stessi e dal proprio pensiero per volgersi, poi, anche all'esterno:

> Ma non si può apprendere questa operazione al di fuori della pubblicità, senza la verifica che scaturisce dall'incontro con il pensiero di altri. [...] Il pensiero critico è possibile solo dove i punti di vista di tutti gli altri siano accessibili all'indagine; giacché, pur essendo un'occupazione solitaria, non ha reciso il legame con gli "altri".[12]

Vedremo quanto questo coinvolgimento degli altri possa essere considerato ampio nella prospettiva kantiana e se sia davvero possibile giustificare una posizione che preveda la vera e propria creazione di una sfera pubblica di elaborazione e discussione critica, capace di operare un controllo del potere politico (cfr. in questa direzione Blesenkemper 1987).

Il *Publicum* che svolge un ruolo determinante nell'impianto filosofico kantiano, soprattutto riguardo alla concezione della storia, è quello che assiste alla Rivoluzione francese. L'entusiasmo manifestato dagli spettatori di questo evento epocale viene, infatti, considerato da Kant l'unico possibile segno che assicuri il progresso del genere umano verso il meglio:

[12] Sulla 'pubblicità' in Kant cfr. Arendt 2000, 34 ss; 67 ss.; 77 ss; 93-97.

> Si tratta semplicemente del modo di pensare degli spettatori che, in questo gioco di grandi trasformazioni, si rivela *pubblicamente* e manifesta una così universale e pure disinteressata partecipazione di coloro che si schierano da una parte contro quelli che stanno dall'altra, pur con il pericolo che questo essere di parte possa diventare per loro molto svantaggioso, ma così si mostra, almeno nella disposizione, un carattere del genere umano nel suo complesso (per via dell'universalità) e insieme un suo carattere morale (per il disinteresse) che non solo fa sperare nel progresso verso il meglio, ma, per quanto è sinora possibile, è già come tale un progresso (Kant 1798b, 85; 2011, 255).

È interessante sottolineare che non è tanto l'evento in sé, quanto il fatto che nel pensiero del pubblico che lo segue e si entusiasma è possibile rintracciare un carattere universale e morale del genere umano, che fa fondatamente sperare nel progresso[13].

Vi è, poi, la pubblicità che possiamo trarre dalla definizione di diritto pubblico: «l'insieme delle leggi, che abbisognano di una promulgazione universale per acquistare una condizione giuridica» (Kant 1797a, 311; 2010, 497). È possibile tradurre, come fa Maria Chiara Pievatolo, l'aggettivo *allgemein*, riferito a promulgazione, anche con «generale» (Pievatolo 2016-2021, par. 43). Il senso non cambia. Quel rapporto degli individui tra di loro che definiamo Stato giuridico ha, nel caso del diritto pubblico, una peculiarità: esso

> contiene le condizioni, grazie alle quali soltanto ognuno può essere *partecipe* del suo diritto: e il principio formale della possibilità di questo stato, considerato dal punto di vista dell'idea di una volontà universalmente legislatrice, si chiama giustizia pubblica (Kant 1797a, 305-6; 2010, 492).

Si tratta di un sistema di leggi per un popolo, cioè per una pluralità di uomini o di popoli, che hanno bisogno di una «*costituzione* (*constitutio*), per essere partecipi di ciò che è di diritto» e che prende la forma di stato 'civile', quando interessa il rapporto reciproco dei singoli all'interno di un popolo, e di Stato se consideriamo la totalità in rapporto ai suoi membri. Lo Stato è *res publica* proprio per la sua forma, «avendo per legame comune l'interesse che tutti hanno di vivere nello stato giuridico» (Kant 1797a, 311; 2010, 497). Pievatolo intende, allora, la costituzione «un atto collettivo di pubblicazione del diritto» (Pievatolo 2016-2021, par. 43), che Kant descrive nella forma di «postulato»: «Tu devi, in base al rapporto di coesistenza che si stabilisce inevitabilmente tra te e gli altri uomini, uscire dallo stato di natura per entrare in uno stato giuridico»

[13] «Ma bisogna fare attenzione: non è importante la rivoluzione in sé, è importante il pensiero della rivoluzione quale si manifesta pubblicamente da parte degli spettatori della rivoluzione, di coloro che pur rimanendo *affettivamente* coinvolti nella rivoluzione – è questo l'entusiasmo che l'evento suscita –, non ne sono gli agenti attivi. L'universalità di quell'evento non si esaurisce nella serie di accadimenti storici che scandiscono la cronologia rivoluzionaria, ma ha piena effettualità solo nel pensiero di quel pubblico che la segue e ne discute i risultati partecipando pubblicamente al suo carattere ideale» (Tomba 2003, 417).

(Kant 1797a, 307; 2010, 493). Tutti sono obbligati ad entrare in una costituzione, si tratta di un dovere incondizionato. L'atto di pubblicizzazione del diritto deve essere, perciò, accettato e partecipato da tutti[14].

Nel diritto considerato 'pubblico' vi è quindi l'idea di universalità/generalità[15] e la sua forma ha caratteristiche diverse dal diritto statuale, che è in effetti solo una sua parte, insieme al diritto delle genti e al diritto cosmopolitico.

Come vedremo, con la definizione delle formule trascendentali del diritto pubblico, che pongono a priori la pubblicità in stretta connessione con la giustizia, Kant tenta di allargare – o approfondire, a seconda dei punti di vista – il concetto stesso di pubblicità, che ci dà conto dell'esistenza dell'apparato giuridico nella sua generalità, nella sua formalità (escludendo ogni riferimento alla felicità) e nel suo essere, per questo, comune a tutti coloro che sono comunque obbligati a farne parte (si tratta di un apparato coattivo); ma, al tempo stesso, ci dice «che questo apparato e le sue azioni devono essere visibili o discernibili ai cittadini, come cosa che è intrinsecamente di tutti; soltanto in tal caso si potrà parlare realmente di diritto, perché esiste una tale forma di pubblicità»[16]. Vorrei provare a dimostrare che è proprio in questo senso che le diverse accezioni di pubblicità proposte possono essere tenute insieme.

Mi permetto, a questo punto, di compiere un passo indietro. Il vero punto di partenza del percorso di questo volume è, in realtà, un presupposto, forse scontato, e cioè che sia importante risalire ai classici[17] per chiarire termini e concetti del dibattito contemporaneo.

[14] Cfr. su questo aspetto Mohr 2010: «La pubblicità del diritto corrisponde all'accettabilità da parte di tutti gli individui entro una volontà generale. E questa accettabilità è sostanzialmente legata a ciò che Kant chiama "pubblicità"» (17, traduzione mia). Questo aspetto è presente anche nella definizione di diritto pubblico di *Über den Gemeinspruch*: «Diritto è la limitazione della libertà di ciascuno alla condizione della sua armonia [*Zusammenstimmung*] con la libertà di ognuno, nella misura in cui essa è possibile secondo una legge universale; e il *diritto pubblico* è il complesso delle *leggi esterne*, le quali rendono possibile una tale armonia pervasiva [*durchgängige*]» (Kant 1793a, 289-90; 2011, 103).

[15] Propria già del concetto di diritto in generale, «insieme delle condizioni, per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi coll'arbitrio di un altro secondo una legge universale della libertà» (Kant 1797a, 230; 2010, 407). Nico De Federicis ha sottolineato questo aspetto quando ha scritto che: «Nella definizione della pubblicità del diritto coesiste dunque una duplicità di accezioni: la prima riguarda la peculiarità del "concetto del diritto", vale a dire la sua funzione di legge universale valida per la libertà esterna; la seconda riguarda invece la forma del diritto pubblico, nella sua distinzione non solo nei confronti del diritto privato, ma anche nei confronti della statualità» (De Federicis 2005, 124).

[16] «Pubblicità è quindi un carattere del diritto in un senso più profondo, che allude alla necessità che tutto ciò che riguarda la convivenza tra i cittadini e la loro organizzazione politica possa esser reso noto ai cittadini medesimi: si potrebbe anche parlare, come oggi si fa, di una trasparenza del potere pubblico in ogni sua azione» (Marini 2007, 199).

[17] Sulla definizione di classici mi associo in generale all'opinione di Giulio M. Chiodi: «Chiedersi chi debba essere annoverato tra i classici, che cosa si intenda per essi, quale sia il *dies ad quem* entro il quale è possibile riconoscerne l'appartenenza, sarebbero qui domande fuori luogo, dettate da oziosa pedanteria. Il senso generale dell'idea è intuitivo» (Chiodi 2001, 9-10). Dovendo specificare, mi pare che la classificazione operata da Norberto Bobbio

Ai classici si torna per capire l'origine di alcuni fili che è necessario tessere oggi, in nome di un'interrogazione costante, come per ancorarsi ad un punto di partenza e dar conto di un certo ordine concettuale, sistemare le questioni, delineare limiti e possibilità di un determinato concetto o tema. I classici sono punto di riferimento e centro chiarificatore. Ciò in cui continuare ad abitare in modo che specifiche acquisizioni possano fornire una nuova consistenza a riflessioni e dibattiti in contesti storico-politici anche molto diversi. Ciò che inevitabilmente sostiene, in prospettiva, anche le discussioni future, che a quel centro gravitazionale devono tornare. Si tratta dell'apertura di «piccoli spazi di libertà», che consentano, nella pluralità dei punti di vista e delle interpretazioni che possono essere fornite, di contribuire a formare uno strumentario di qualità. Tali strumenti consentono a chi si approcci al dibattito pubblico su determinati temi, di giudicare, argomentare, valutare con cognizione di causa e onestà intellettuale[18].

sia un punto di partenza fondamentale: «Considero classico uno scritto cui possono attribuirsi queste tre caratteristiche: *a*) è considerato come l'interprete autentico e unico del proprio tempo, la cui opera viene adoperata come uno strumento indispensabile per comprenderlo [...]; *b*) è sempre attuale, onde ogni età, addirittura ogni generazione, sente il bisogno di rileggerlo e rileggendolo di reinterpretarlo [...]; *c*) ha costruito teorie-modello di cui ci si serve continuamente per comprendere la realtà, anche la realtà diversa da quella da cui le ha derivate e a cui le ha applicate, e sono diventate nel corso degli anni vere e proprie categorie mentali» ("Max Weber, il potere e i classici", in Bobbio 1999, 71).

[18] L'espressione è tratta da Cambiano 2011. In questo testo l'autore si riferisce all'antichità greco-romana, anche se dei classici si possono generalmente distinguere due usi: «1) un uso descrittivo e cronologico, volto a caratterizzare testi o opere prodotti nell'antichità greca e romana, qualificati appunto come "antichità classica"; 2) un uso valutativo e, a volte, normativo, volto a caratterizzare la qualità di determinati testi e opere, a prescindere dal momento e dal luogo in cui sono stati prodotti» ("Introduzione").

PARTE PRIMA

La pubblicità del potere

CAPITOLO 1

La pubblicità dal punto di vista giuridico

La pubblicità è, innanzitutto, un principio giuridico (cfr. Habermas 2006, 121). Kant lo specifica nelle due formule trascendentali del diritto pubblico di *Zum ewigen Frieden*, grazie alle quali pretende di fondare a priori il diritto e la sua concordanza con l'ambito della morale. La prima formulazione è 'negativa' e indica come poter rilevare l'ingiustizia: «Tutte le azioni riferite al diritto di altri uomini, la cui massima non sia compatibile con la pubblicità, sono ingiuste» (Kant 1795, 381; 2011, 189); la seconda è la formulazione 'positiva', grazie alla quale poter realizzare la costituzione giusta: «Tutte le massime che *hanno bisogno* della pubblicità (per non fallire il loro scopo) si accordano congiuntamente con il diritto e con la politica» (Kant 1795, 386; 2011, 193).

Le due formule sono inserite nella parte dell'"Appendice" in cui Kant vuole indagare sull'accordo della politica con la morale «secondo il concetto trascendentale del diritto pubblico» (Kant 1795, 381; 2011, 188). Si tratta di un sistema legislativo che riguarda un popolo, una moltitudine di uomini o anche di popoli, che devono entrare in una costituzione per essere partecipi di ciò che è di diritto (Kant 1797a, 311; 2010, 497).

Ho già definito il diritto pubblico in prospettiva kantiana. Se da questo concetto eliminiamo le norme positive così come vengono individuate da coloro che studiano il diritto e ne ordinano i diversi aspetti traendoli dall'esperienza, ciò che rimane è la forma della pubblicità. Individuarne l'aspetto 'trascendentale', che è lo scopo di Kant in *Zum ewigen Frieden*, significa compiere quest'opera di astrazione. La giustizia, quindi, «può essere pensata solo come suscettibile di essere resa pubblicamente nota» (Kant 1795, 381; 2011, 188). Non solo il dirit-

Romina Perni, University of Perugia, Italy, romina.perni@unipg.it, 0000-0001-9897-7044

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)
FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

to pubblico è tale per definizione, in quanto promulgazione universale, ma anche perché tutto ciò che riguarda le istituzioni, lo Stato, ma in generale l'ambito giuridico deve poter essere «reso pubblico» (Marini 2007, 199).

1.1 Politica e morale

Nella parte finale di *Zum ewigen Frieden* Kant si impegna a risolvere un problema, che nel corso dell'opera era rimasto sottinteso: quello del rapporto tra politica e morale. La pace perpetua non è solo, infatti, desiderabile e auspicabile. È un dovere morale, che va inteso come realizzabile, anche se gli uomini e le donne non lo accettassero come tale.

> Se è dovere, se c'è nello stesso tempo una fondata speranza di rendere effettuale la situazione di un diritto pubblico, anche se solo in una approssimazione che procede all'infinito, la *pace perpetua* che viene dopo quelli che finora sono stati erroneamente detti trattati di pace (propriamente, armistizi) non è un'idea vuota, ma un problema che, risolto a poco a poco, si avvicina costantemente alla sua meta (perché i tempi in cui avvengono progressi uguali diventano sperabilmente sempre più brevi) (Kant 1795, 386; 2011, 194).

Per evitare che la meta si allontani sempre di più, o anche per rassicurare i lettori che quanto enunciato precedentemente non pecchi di fragilità, incertezza o anche ingenuità, Kant compie due operazioni.

1. La prima è chiamare in causa la natura nella parte sulla «garanzia della pace perpetua». Se anche uomini e donne non rispondessero al richiamo della ragione, se concretizzassero quel *punctum flexus contrarii* (cfr. Kant 1798b, 83; 2011, 253) che può far diventare repentinamente il progresso un regresso, la natura si adopererebbe comunque per la realizzazione di quel fine di ragione o delle condizioni per la sua realizzazione. La natura è provvidenziale[1], scrive Kant. Lo stesso discorso viene compiuto in relazione ad altri temi, come la concordia-discordia degli uomini o la riuscita-il fallimento di una buona educazione. Da una parte vi è la considerazione realistica di quanto sia nelle possibilità dell'uomo, data la sua natura; dall'altra vi è ciò che è richiesto dalla ragione, che è parte di quella stessa natura e che l'uomo è chiamato a seguire.

Possiamo considerare la natura sia come un insieme regolato da leggi meccaniche, sia come *Vorsehung*, provvidenza. La «grande artefice» natura è destino «come necessitazione di una causa a noi sconosciuta secondo le sue leggi d'efficacia»; è, invece, provvidenza «in considerazione della sua finalità nel corso del mondo, come profonda sapienza di una causa superiore, diretta allo scopo finale [*Endzweck*] del genere umano e predeterminante questo corso del

[1] «Ciò che presta questa assicurazione (garanzia) è niente meno che la grande artefice, Natura (*natura daedala rerum*), dal cui corso meccanico visibilmente riluce la finalità di far emergere, attraverso la discordia degli esseri umani, la concordia, anche contro la loro volontà [...]» (Kant 1795, 360; 2011, 169).

mondo» (Kant 1795, 361; 2011, 169-70). Kant scrive di preferire il termine più «moderato» di natura, per non correre il rischio di sondare un terreno misterioso e imperscrutabile (Kant 1795, 362; 2011, 171). Alcuni interpreti hanno parlato di un'«astuzia della natura» riguardo a quest'ordine razionale naturale in cui l'uomo è inserito e che lo spinge al meglio, anche contro la sua volontà[2].

Nella *Kritik der Urteilskraft* con finalità della natura si intende la rappresentazione di quest'ultima «come se ci sia un intelletto che contenga il principio che dia unità al molteplice delle leggi empiriche di essa» (Kant 1790, 181; 2005[3], 31). Si tratta, quindi, di un concetto a priori – che ha la sua origine nel Giudizio riflettente – e di un principio trascendentale:

> Perché il concetto degli oggetti, in quanto sono pensati come sottoposti ad esso, non è che il concetto puro di oggetti della possibile conoscenza d'esperienza in genere, e non contiene nulla di empirico (Kant 1790, 182; 2005[3], 33).

Non ci riferiamo ad esso come se fosse un concetto della natura o un concetto della libertà,

> perché esso non attribuisce niente all'oggetto (della natura), ma rappresenta soltanto l'unico modo che noi dobbiamo seguire nella riflessione sugli oggetti della natura allo scopo di ottenerne un'esperienza coerente in tutto nel suo complesso (Kant 1790, 184; 2005[3], 37).

La scoperta dell'ordine della natura nelle sue leggi particolari è un'impresa dell'intelletto il cui fine è unificare i principi della natura: «un fine, che il Giudizio deve poi attribuire alla natura, perché l'intelletto non le può prescrivere alcuna legge a questo proposito» (Kant 1790, 187; 2005[3], 43).

L'uomo è, per Kant, un anello della catena dei fini naturali e, al tempo stesso, signore della natura, che viene considerata come «sistema teleologico» in quanto investighiamo su di essa applicando il giudizio teleologico, che è riflettente, non determinante. In generale, il giudizio è per Kant «la facoltà di pensare il particolare come contenuto nell'universale» (Kant 1790, 179; 2005[3], 27). Il giudizio riflettente, che deve trovare l'universale a partire dal particolare, che è dato, ha bisogno di un principio che però non può ricavare dall'esperienza e che può darsi solamente esso stesso come legge (cfr. Kant 1790, 179-80; 2005[3], 29). Tale principio a priori è il concetto di finalità della natura. Applicando il giudizio teleologico non attribuiamo una nuova causalità nella scienza della natura, solo pensiamo quest'ultima come sottoposta a una legge che la considera finalisticamente orientata (Kant 1790, 361; 2005[3],403).

[2] Cfr. Weil 1980, 123; Mori 2017a: «In questo modo da un lato la natura educa rudemente l'uomo con il "mezzo" meccanico della discordia, dall'altro la ragione mitiga la natura usando la discordia in funzione del "fine" razionale della concordia. Si realizza così una sinergia tra la natura (con i suoi meccanismi) e la ragione che, pur essendo essa stessa una disposizione naturale, opera in vista dell'emancipazione della natura (e dei suoi meccanismi). Ma ciò vale solo fino a che l'uomo non abbia più bisogno della ruvida pedagogia della natura-provvidenza» (33).

D'altra parte si può parlare, seguendo Arendt, anche di «astuzia della storia» (Arendt 2000, 85). Le azioni umane, i fenomeni della libertà del volere, così come le definisce Kant, sono «determinate proprio come ogni altro evento naturale, secondo leggi universali della natura» e la storia «si occupa del racconto di questi fenomeni» (Kant 1784b, 17; 2011, 27). Il soggetto e l'oggetto della storia è l'uomo libero, posizionato in una maniera del tutto particolare in quel sistema di leggi universali che lo determinano, appunto perché libero[3]. Questo disegno si svolge all'insaputa degli uomini stessi, procede senza che essi debbano averne necessariamente consapevolezza, ma può, invece, essere agevolato da coloro che sanno riconoscerlo e, quindi, anche guidarlo[4].

Le prime due tesi dell'*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) ci forniscono il senso di questo ragionamento e di questo percorso: «Tutte le disposizioni naturali di una creatura sono destinate a dispiegarsi un giorno pienamente e conformemente al fine» (Kant 1784b, 18; 2011, 28). Non si tratta di un gioco «senza scopo», non siamo di fronte al «caso sconfortante»: la ragione è il filo conduttore del dispiegamento delle disposizioni naturali, che, come precisa Kant nella seconda tesi, si sviluppano in maniera compiuta solo nel genere e non nell'individuo:

> In una creatura la ragione è una facoltà di dilatare le regole e gli intenti dell'uso di tutte le sue forze molto oltre l'istinto naturale, e non conosce limiti ai suoi progetti. Essa però non agisce istintivamente, ma ha bisogno di esperimenti, esercizio e insegnamento per progredire a poco a poco da uno stadio di discernimento a un altro (Kant 1784b, 18; 2011, 28).

Nella *Kritik der Urteilskraft* è la cultura il fine ultimo della natura, «la produzione, in un essere ragionevole, della capacità di proporsi fini arbitrarii in generale (e quindi nella sua libertà)» (Kant 1790, 431; 2005[3], 547) e, seguendo l'interpretazione di Massimo Mori, anche «l'obiettivo finale della storia» (Mori 2017a, 19)[5].

2. La seconda operazione compiuta da Kant per rassicurare sulla possibilità della pace perpetua riguarda un altro punto. La pace perpetua non è un sogno chimerico o una fantasticheria. Kant è attento a specificarlo e ad evitare che il

[3] Cfr. Mordacci (2015, 19): «In altri termini, il filosofo della storia, quale Kant intende essere, spera di poter indicare leggi storiche che includano la libertà come fattore causale. E tuttavia proprio perché i fenomeni umani dipendono da una causalità mista, fatta di leggi meccaniche e libertà insieme, tutto ciò che se ne può tracciare mette capo a *tesi* (*Satz*) invece che a *leggi* (*Gesetz*): come a dire che la storia resta comunque anzitutto un *compito*, un evento da far accadere, e non un *dato*, un effetto necessario da prevedere con la meccanicità di un fenomeno fisico».

[4] Cfr. Mori (2017a, 27): «Immaginare che la storia abbia una direzione che le consente di muovere da una determinata condizione originaria a una meta finale significa presupporre l'esistenza di un ordine storico. Malgrado la polemica contro il provvidenzialismo religioso, nelle concezioni illuministiche della storia non è infrequente il presupposto di una sorta di eterogenesi dei fini, in base alla quale gli individui concorrono alla realizzazione di uno scopo generale – la promozione della ragione, della cultura, della civiltà, a volte anche della libertà politica o della ricchezza economica – che va al di là delle loro intenzioni consapevoli».

[5] Nel secondo capitolo mi occuperò più specificatamente di quest'obiettivo della storia, legandolo al concetto di progresso.

contenuto delle proprie proposte non scivoli nel campo dell'irrealizzabilità. L'immaginazione è la facoltà di intuire anche senza la presenza dell'oggetto: «Quando l'immaginazione produce immagini anche senza che lo si voglia, prende il nome di fantasticheria. Chi suole prendere queste immagini per esperienze (interne o esterne) è un fantasticatore» (Kant 1798a, 167; 2006, 588). Anche l'immaginazione ha i suoi vizi: la «sfrenatezza delle invenzioni» o «la loro completa sregolatezza» (Kant 1798a, 181; 2006, 602), che può avvicinarsi al delirio. Se questi vizi hanno la meglio, ci troviamo di fronte all'«artista politico», che

> può guidare e reggere il mondo mediante immagini che egli fa balenare al posto della realtà (*mundus vult decipi*), per esempio quella della libertà del popolo (come nel Parlamento inglese) o dell'ordine e dell'uguaglianza (come nella Convenzione francese) che si risolvono in semplici formule; è tuttavia meglio possedere almeno l'apparenza di un bene che onora l'umanità che sentirsene visibilmente privato (Kant 1798a, 181; 2006, 603).

La pace perpetua non è una delle immagini che si sostituiscono alla realtà e che possono essere il frutto di un'immaginazione sfrenata o senza regole. È, invece, un compito che ci assegna la morale e per questo Kant deve e vuole dimostrare che: – ciò che prescrive la morale in teoria deve necessariamente potersi realizzare; – la politica deve essere in accordo con la morale.

La morale è una pratica in senso oggettivo, cioè un «*corpus* di leggi che comandano incondizionatamente, secondo le quali dobbiamo agire» (Kant 1795, 370; 2011, 179). È assurdo, dopo aver detto ciò, affermare che quanto essa prescrive non si possa fare: il dovere sarebbe una fantasia e avremmo bisogno di ancorarlo all'esperienza per dargli un senso[6]. Ma l'intero impianto della morale kantiana si regge sull'idea che la ragione comanda di per se stessa ciò che deve essere fatto, al di là di tutti i fenomeni e di tutte le possibili esperienze su cui fondarla. Dalla ragione, ad esempio, verrebbe richiesta un'assoluta onestà nell'amicizia, anche se non esistesse alcun amico sincero. In caso contrario avremmo «la totale rovina della nostra idea del dovere» (Kant 1785, 408; 2003, 91). Il concetto di moralità è attribuibile a ogni essere razionale in genere e in modo assolutamente necessario: anche per questo non possiamo basarci sull'esperienza per fondarlo (cfr. Kant 1785, 408; 2003, 91).

La stessa posizione è espressa in *Über den Gemeinspruch*:

> Soltanto in una teoria che sia fondata sul concetto del dovere si elimina interamente la preoccupazione per la vuota idealità di questo concetto. Infatti non sarebbe dovere mirare a un certo effetto della nostra volontà, se questo non fosse possibile anche nell'esperienza (Kant 1793a, 276-7; 2011, 92-3)[7].

[6] Saremmo d'accordo con coloro che considerano la moralità «fantasma d'una fantasia umana» (Kant 1785, 407; 2003, 89).

[7] Definizione di teoria: «Si chiama teoria un *corpus* [*Inbegriff*] di regole anche pratiche, quando queste regole, come princípi, sono pensate con una certa universalità e quindi si astrae da una serie di condizioni che pure hanno necessariamente influsso sulla loro applicazione» (Kant 1793a, 275; 2011, 91).

Avendo a che fare con il canone della ragione nell'ambito del pratico «in cui il valore della pratica riposa interamente sulla sua adeguatezza alla teoria che la sostiene», le condizioni empiriche e accidentali legate all'esecuzione della legge non possono essere considerate condizioni della legge stessa: «così una pratica, che si calcola sulla base di un esito verosimile secondo l'esperienza avuta fino a ora, ottiene il diritto di dominare la teoria che consiste in se stessa» (Kant 1793a, 277; 2011, 93). È questo un rischio da scongiurare, un'operazione illegittima e ingiustificata.

La seconda tesi che Kant intende sostenere è che non può esserci conflitto tra la politica, intesa come dottrina applicata del diritto, con la morale, intesa come dottrina teoretica del diritto. Seguo, in questo caso, l'interpretazione di Giuliano Marini per il quale compito della politica diventa, allora, quello di applicare l'insegnamento contenuto nella definizione di diritto, sapendo bilanciare sapienza (*Weisheit*) e prudenza (*Klugheit*; cfr. Marini 1998, 57) e, quindi, promuovendo la repubblica (approfondirò più avanti questo punto; cfr. Marini 2007, 189).

Sarebbe inutile enunciare gli articoli per raggiungere la pace perpetua, se poi ammettessimo che, oggettivamente, possa esserci un contrasto tra politica e morale, mentre questo può essere possibile soggettivamente, «perché serve da pietra per affilare la virtù» (Kant 1795, 379; 2011, 187). È chiaro che quest'affermazione non risolve la difficoltà derivante dal fatto che, malgrado la ragione ci illumini con chiarezza sufficiente su «ciò che si ha da fare per rimanere nel tracciato del dovere (secondo regole di sapienza)» (Kant 1795, 370; 2011, 180), gli uomini e le donne possano comunque operare discostandosi da essa. Per Kant volontà e capacità di eseguire sono due cose distinte. Come è scritto nella *Kritik der praktischen Vernunft* (1788):

> Qui si tratta soltanto della determinazione della volontà e del fondamento della sua massima come massima di una volontà libera, e non del successo. Infatti, se la volontà si conforma alla legge solo per la pura ragione, non importa come stiano le cose rispetto alla sua capacità di eseguire: la critica non si preoccupa se, da queste massime della legislazione di una natura possibile, scaturisca davvero una natura reale: perché essa, qui, non indaga se non come sia possibile una ragione pura pratica, che, cioè, determini immediatamente la volontà (Kant 1788, 45; 2010, 113).

Ovviamente conflitti tra la politica e la morale si danno 'nella realtà'. Quando, ad esempio, non viene considerato il carattere empirico della dottrina applicata del diritto, ci troviamo di fronte a politici che si comportano come giuristi di mestiere, per i quali ogni costituzione deve essere necessariamente la migliore. Questa è la prospettiva dei «politici moralizzanti», secondo i quali, tra l'altro, possono essere 'buoni' esclusivamente i principi statali contrari al diritto perché la natura umana è strutturalmente incapace di fare il bene (Kant 1795, 373; 2011, 182).

Kant presenta anche altre figure per esemplificare i possibili rapporti tra la politica e la morale. L'uomo «pratico» è colui che crede in una morale come mera teoria e ai contenuti di ragione contrappone la natura sensibile dell'uomo, che spinge a non volere ciò che la ragione comanda (sulla linea del motto «ciò

che è giusto in teoria, può non valere per la prassi»). Anche il «moralista politico» fa un uso distorto della morale: pensa di poterla piegare a proprio vantaggio, sovrapponendo teoria e pratica, per cui basta la prudenza per compiere azioni utili alla realizzazione di un certo fine. In questo senso Kant scrive anche di un diverso peso che può essere dato al principio sulla base del quale dare inizio alle azioni politiche:

> Per mettere la filosofia pratica d'accordo con se stessa è necessario innanzitutto decidere la questione se nei problemi della ragion pratica si debba cominciare dal suo principio *materiale*, lo scopo (in quanto oggetto dell'arbitrio), o da quello *formale*, cioè da quel principio (posto meramente sulla libertà nel rapporto esterno) secondo cui si dice: agisci così che tu possa volere che la tua massima debba diventare una legge universale (qualsiasi sia lo scopo) (Kant 1795, 376-7; 2011, 185).

Kant non ha dubbi sul fatto che il secondo principio debba precedere il primo, che non ha necessità incondizionata, ma è, invece, necessario a seconda del verificarsi delle condizioni empiriche che concernono la sua attuazione. Raggiungere lo scopo quale oggetto dell'arbitrio – il principio «materiale», che è proprio del «moralista politico» – è semplicemente un «*problema tecnico* (*problema technicum*)». Il «politico morale» è, invece, colui che segue ciò che è doveroso per ragione, senza sbagliare modi e tempi nell'applicazione, come fanno i «moralisti dispotizzanti», che invece pretendono di piegare la realtà al dovere in maniera repentina o immediata (cfr. Kant 1795, 377; 2011, 185). E, a differenza del «moralista politico», esso comincia dal principio «formale», che si pone, ad esempio, il problema «morale» di come realizzare la pace perpetua non in quanto bene fisico, ma come «situazione risultante dal riconoscimento del dovere» (Kant 1795, 377; 2011, 185).

Queste diverse possibilità sono utili a capire che l'unico modo che rispetti i contenuti della morale e la natura dell'uomo quale essere dotato di ragione è quello del «politico morale», che sa essere «prudente» come un serpente, ma al tempo stesso «semplice» come una colomba[8] nel momento in cui deve compiere una scelta politica, da cui discendono delle conseguenze di cui è responsabile[9].

La sapienza, che è la virtù propria dell'ambito morale, dice agli uomini cosa essi devono fare secondo la ragion pura pratica; la prudenza, virtù dell'ambito politico, «insegna come bisogna comportarci in un mondo che ha i suoi caratteri derivanti dalla natura fenomenica degli uomini» (Marini 2007, 142). Il «politico morale», che per Kant rappresenta il modello, non dimentica la prudenza e ne tiene conto nell'applicazione della legge morale (Pievatolo 2011, 221-22).

[8] La morale aggiunge questo aspetto come «condizione limitante» (Kant 1795, 370; 2011, 179).

[9] In *Über den Gemeinspruch* Kant scrive che vi è un ambito in cui in maniera maggiore rispetto ad altri la «pratica pretende di avere la meglio sulla «teoria», e cioè riguardo alle caratteristiche di una buona costituzione politica (cfr. Kant 1793a, 305; 2011, 117).

Sul cammino che porta alla pace perpetua bisogna confidare, quindi, nella teoria e nel diritto: quella di Kant è una rassicurazione, ma è anche il fondamento su cui si poggia l'intero progetto da lui delineato, ovviamente con l'aiuto provvidenziale della natura. È più semplice credere in quest'ultima che nella natura umana, sulla quale, comunque, è possibile riservare delle speranze:

> poiché in essa continua sempre a esser vivo il rispetto per il diritto e per il dovere, non posso o voglio ritenerla così sprofondata nel male che la ragione moralmente pratica, dopo molti tentativi falliti, non debba alla fine vincerlo e rappresentarla anche come degna d'amore (Kant 1793a, 313; 2011, 124).

1.2 Segretezza e pubblicità

Nella parte dell'"Appendice" in cui vengono analizzate le massime di cui si serve l'uomo pratico nel momento in cui egli, nella sua azione politica, sceglie di affidarsi alle costituzioni statali così come sono (*fac et excusa*; *si fecisti, nega*; *divide et impera*; Kant 1795, 374-75; 2011, 183)[10], Kant specifica un dettaglio, apparentemente indifferente, ma invece decisivo: il 'pratico' utilizza queste tre massime «anche se non le fa diventare note» (Kant 1795, 374; 2011, 183). Qui con pubblicità si intende la manifestazione in 'pubblico', da parte di chi governa, delle proprie intenzioni ad un 'pubblico', che è quello dei cittadini/sudditi. Il fatto di rendere queste massime note a tutti non è determinante per la loro attuazione, perché esse, secondo questo punto di vista, non devono soddisfare alcun requisito se non quello che deriva dal raggiungimento di un certo scopo, dal loro successo. In realtà, aggiunge Kant, queste massime schiacciate sulla prudenza sono già generalmente conosciute da tutti, senza bisogno di essere esplicitate: difficile trovare qualcuno che si farebbe facilmente raggirare da esse. Ma se anche la loro ingiustizia «brillasse troppo chiaramente ai nostri occhi», il pratico le userebbe lo stesso e senza vergogna:

> Infatti le grandi potenze non si vergognano mai davanti al giudizio della gente comune, ma solo l'una di fronte all'altra, ma per quanto concerne quei princípi non li fa svergognare il fatto che diventino pubblici, bensì che falliscano (perché rispetto alla moralità delle massime convengono reciprocamente), così rimane sempre loro l'onore politico su cui possono sicuramente contare, e cioè l'onore dell'estensione della loro potenza, in qualunque modo l'abbiano guadagnata (Kant 1795, 375; 2011, 183-84).

Il metro di giudizio di un'azione, per l'uomo pratico, è la sua efficacia, anche a costo di operare ingiustamente. Nell'agire politicamente, come abbiamo visto, egli risolve un problema tecnico, basandosi sul principio materiale legato al successo o meno della propria azione. Non si pone un problema morale, che lo costringerebbe a partire dal principio formale. Che il pubblico ne venga o meno informato è, in quest'ottica, indifferente.

[10] Analizzerò successivamente la seconda.

Colui che non si pone affatto il problema dello spessore morale delle proprie azioni, ma per il quale sembra più che altro contare l'onore legato all'estensione della propria 'potenza', al di là di come se la sia guadagnata (cfr. Kant 1795, 375; 2011, 184), è l'uomo pratico, il moralista politico. Queste figure sembrano legittimate nel loro operato da un contesto storico dove prevale un certo modo di intendere la politica e dove sembra avere la meglio il consiglio di far prevalere la prudenza sulla sapienza. E dove – questo dovrebbe conseguire alle parole estremamente disincantate di Kant – se anche i sudditi avessero modo di svelare l'immoralità di quelle massime, ciò sarebbe ininfluente. L'effetto della pubblicità non è rilevante a livello politico nel caso in cui si verifichino abusi di potere o vi sia una situazione di dispotismo, anche considerato solo come possibile minaccia.

Prendiamo, ad esempio, la seconda massima tra quelle in elenco:

> *Si fecisti, nega*. Del male che tu stesso hai commesso, per esempio per portare il tuo popolo alla disperazione e così alla rivolta, nega che sia colpa tua; bensì afferma che sia colpa dell'indocilità dei sudditi o anche, nell'occupazione di un popolo confinante, della natura dell'essere umano, il quale, se non previene l'altro con la violenza, può sicuramente contare sul fatto che questi preverrà lui e se ne impadronirà (Kant 1795, 374-75; 2011, 183).

Una massima come questa non potrebbe essere accettata dal 'pubblico' e non passerebbe certo il vaglio conseguente all'adozione delle formule trascendentali del diritto pubblico, che analizzerò successivamente. Se, inoltre, venisse universalizzato il principio che ne è alla base, non avrebbe senso nemmeno parlare di diritto pubblico: ogni arbitraria giustificazione avrebbe la propria ragion d'essere. Nel caso di colui che dispone di un potere assoluto, di un despota, questo non avrebbe problemi a servirsi di una tale massima e non si preoccuperebbe delle conseguenze di una sua eventuale pubblicizzazione «perché chi ha un potere nettamente superiore non ha bisogno di far mistero delle sue massime» (Kant 1795, 385; 2011, 192).

Si ritrova a questo punto quel duplice significato di 'pubblicità' che era stato indicato nella parte introduttiva: da un lato, per Kant pubblicizzare significa rendere noto, manifesto a una certa platea; dall'altro, si può intendere questo concetto come legato all'universalizzazione delle massime, nel contesto del diritto pubblico (su questo cfr. *supra*, 17-8).

Kant aggiunge, poi, un elemento altrettanto interessante. Scrive che coloro che detengono il potere politico non hanno però abbastanza coraggio nell'osare di fondare pubblicamente la politica solo ed esclusivamente «sui maneggi della prudenza» e, quindi, non obbedendo al concetto di un diritto pubblico, tuttavia

> lasciano prestare al concetto in sé tutti gli onori dovuti, dovessero pur escogitare cento pretesti e dissimulazioni per eluderlo nella pratica e attribuire a torto l'autorità di essere l'origine e il legame di ogni diritto alla violenza usata con astuzia (Kant 1795, 376; 2011, 184).

In questo caso ci troviamo di fronte a una misura cautelativa da parte di chi detiene il potere, che riserva pubblicamente tutti gli onori dovuti al diritto, ma viola gli stessi principi nella pratica. Una dinamica simile è rintracciabile nella parte in cui Kant parla degli uomini come di un «popolo di diavoli»: pubblicamente gli uomini si comportano in modo da garantire una convivenza secondo «leggi universali per la loro conservazione», ma «in segreto» sono inclini a sottrarsi a quelle stesse regole (Kant 1795, 366; 2011, 175)[11].

1.3 Formule trascendentali del diritto pubblico

Fino a questo punto abbiamo considerato la pubblicità in Kant, seguendo la lettura che ne fa Habermas, «come quel principio che solo può garantire l'accordo della politica con la morale. Egli [Kant] considera la pubblicità come principio dell'ordinamento giuridico e come metodo illuministico» (Habermas 2006, 121). Ma come si caratterizza questo ambito giuridico e qual è la possibile sintesi che Kant opera tra i diversi modi di intendere lo stesso concetto?

Come abbiamo anticipato, la pubblicità è ciò che rimane astraendo da ogni materia del diritto pubblico. Kant parla di un nesso inscindibile tra giustizia e pubblicità: senza quest'ultima, non c'è diritto, non c'è giustizia, che deve essere perciò *pubblicamente manifestabile* (cfr. Kant 1795, 381; 2011, 188). Da qui discendono entrambe le formule trascendentali del diritto pubblico contenute in *Zum ewigen Frieden*.

La prima formula serve a stabilire che cosa non è giusto. Ci aiuta a riconoscere quando un'azione politica non è in accordo con la morale (nei sensi detti sopra). Essendo il diritto altrui il centro della massima, siamo nell'ambito più proprio della politica, e non solo in quello delle intenzioni, nel campo cioè dell'etica, per quanto questa formula debba valere anche in questo caso: «Questo principio non è da considerarsi come meramente *etico* (appartenente alla dottrina della virtù) bensì anche come *giuridico* (riguardante il diritto degli esseri umani)» (Kant 1795, 381; 2011, 189).

Se il solo fatto di rendere pubblica una massima – che è «il principio soggettivo per cui si agisce» (Kant 1785, 420 nota; 2003, 123) – rendesse vana la mia azione legata a quel comportamento, o anche, al contrario, dovessi tenere segreto quel principio per farlo valere e non provocare «la resistenza di tutti contro il mio proposito» (Kant 1795, 381; 2011, 189), vuol dire che non sarebbe possibile considerarlo giusto. In questo senso l'applicazione del principio può essere usata come un metodo per testare efficacemente se una certa azione politica debba essere considerata giusta o meno.

Vanno distinti due piani di riflessione riguardo a questa formulazione negativa: il primo è quello dell'artificio teorico del test, che ha carattere ipotetico[12].

[11] Sulla segretezza in Kant cfr. Galli 2022.

[12] La definizione di «pubblicità», che avevo citato nell'Introduzione alla p. 16, tratta dalla *Standford Encyclopedia of Philosophy*, schiaccia l'intera concezione kantiana della pubblicità su questo livello di riflessione.

Alcuni interpreti ne hanno parlato nel senso di un'altra versione dell'imperativo categorico, una specie di suo corrispettivo in ambito politico-giuridico[13]. L'analogia è lecita. Come scrive Vittorio Mathieu, il test della «generalizzabilità» dell'imperativo categorico mi permette di verificare se ciò che voglio in una particolare situazione «*potrei volerlo prescindendo dalla posizione che occupo io*. Se posso volere, cioè, che il principio secondo cui determino la mia volontà divenga principio anche di una 'legislazione universale', che valga per tutti» ("Prefazione" a Kant 1788, 19). Analogamente con la prima formulazione mi chiedo se sia giusta la massima che dirige la mia azione, verificando la sua tenuta e la sua efficacia nel momento in cui essa venga resa pubblica.

Vi è, poi, un ulteriore piano di riflessione, che riguarda la possibilità di concepire la prima formulazione quale strumento nelle mani dei cittadini per valutare l'ingiustizia delle pratiche di governo. È lecito, a mio avviso, riflettere sulla possibilità, più o meno estesa, di un controllo esercitato dal pubblico sull'operato di coloro che detengono il potere politico proprio a partire dall'efficacia o meno del test[14].

[13] Cfr. su questo Mattucci (2006): «Se, come abbiamo osservato, la sfera giuridica si presenta come un'esternalizzazione di quella morale, a fortiori la pubblicità si porrà, come avremo modo di osservare soprattutto in *ZeF*, quale corrispettivo giuridico-politico dell'universalità propria dell'imperativo categorico» (190). Si veda anche Davis (1991) secondo il quale il principio di pubblicità è una versione dell'imperativo categorico: «Kant intende la formula come un test per stabilire l'universalità di una massima facendo propria la stessa concezione dell'autodistruttività del male morale che è espressa dall'imperativo categorico. Questa autodistruttività è incorporata nel principio della pubblicità dall'affermazione di Kant secondo cui un'azione ingiusta non potrebbe essere dichiarata pubblicamente e, al tempo stesso, realizzarsi» (413, traduzione mia; sull'argomento cfr. 410-14).

[14] Si tratta di un test mentale, ipotetico, a priori. Cfr. su questo Domingo Garcìa-Marzà (2012): «Andrebbe evidenziato che lo statuto di questo principio è un'idea a priori della ragione pratica e, di conseguenza, è ipotetico. È Kant stesso a presentarlo come un esperimento della ragione pura, un esperimento mentale che intraprendiamo nel momento in cui ci chiediamo se una qualsiasi azione politica possa appartenere al pubblico dominio. Questo non implica che l'agire politico debba essere risolversi interamente nel pubblico; piuttosto il principio mette alla prova la possibilità e quindi la capacità della massima di diventare di dominio pubblico» (101, traduzione mia). Sottolinea questo punto in maniera decisa Kevin R. Davis, mostrandolo come centrale di un'interpretazione che esclude la possibilità di rintracciare in Kant la proposta di un 'governo aperto' o che coinvolga nel proprio processo decisionale i cittadini. Il test della pubblicità contenuto nella prima formula è negativo e formale e si basa sull'ipotesi di un consenso o meno di un ideale pubblico di agenti razionali: «Il fatto che l'opposizione possa essere prevista a priori sta ad indicare che non si tratta dell'opposizione di persone reali, empiriche. L'opposizione ad una qualsivoglia politica particolare non ha carattere di necessità né di universalità. Ed è sempre possibile concepire che un pubblico abbia, nella realtà, fini ingiusti. Possiamo anche ipotizzare che l'opposizione di un pubblico reale possa non avere alcun potere di prevenire azioni ingiuste. Ciò rende chiaro che Kant qui non aveva in mente l'effettiva opposizione da parte di un pubblico [...]. Kant chiarisce che una massima non ha bisogno di essere effettivamente proclamata per essere sottoposta al test, ma solo di essere potenzialmente resa pubblica. Quando ha formulato i suoi principi Kant aveva in mente la forma del diritto pubblico, la sua applicazione universale, e ha cercato di catturare questa forma nella condizione della pubblicità». (Davis 1991, 414, traduzione mia). Se queste considerazioni sono adeguate rispetto alle caratteristiche proprie della prima formulazione, mi sembra errato farne discendere la conclusione che Kant non possa in

Di certo la prima formulazione, però, non basta. I cittadini potrebbero non essere in grado di servirsi di questo strumento per individuare l'ingiustizia o potrebbero trovarsi sotto un governo che, con la forza, ne impedisca l'uso[15]. Non è vero infatti, all'opposto, che le massime che tollerano [*vertragen*] la pubblicità debbano essere per forza giuste (Kant 1795, 385; 2011, 192).

Per il despota il fatto di rendere pubblica o meno una massima è del tutto indifferente perché la forza legata al suo potere disinnesca già all'origine ogni possibile azione, anche qualora la giustizia venga riconosciuta. Il fatto di tollerare la pubblicità non incide sulla realizzazione delle massime delle sue azioni. Di fronte a questa possibilità, che per Kant rappresenta il massimo rischio in ambito politico, la formulazione in positivo ci dice, invece, che tutte le massime che hanno bisogno [*bedürfen*] della pubblicità per raggiungere il loro scopo «si accordano congiuntamente con il diritto e con la politica» (Kant 1795, 386; 2011, 193). Ciò che differenzia questa dalla precedente frase utilizzata da Kant («Infatti non si può dedurre, all'inverso, che le massime che tollerano la pubblicità sono per questo anche giuste») (Kant 1795, 385; 2011, 192) sta nel fatto che, per raggiungere il loro scopo, le massime del despota non hanno bisogno della pubblicità: questa, infatti, non è una condizione necessaria e sufficiente della loro efficacia. È per questo motivo che Kant enuncia la seconda formulazione, per individuare un principio che assicuri la condizione di diritto agganciandola in maniera necessaria e sufficiente alla formulazione pubblica delle massime.

L'approfondimento di questa seconda formula parte dalla considerazione del sentimento di amore per gli uomini[16]. Prima che la mia condotta possa essere definita buona e giusta in ragione del movente e dell'intenzione – questo vale sia per il semplice individuo sia per colui che governa –, deve essere garantita la libertà di tutti gli altri uomini, compresa la mia, dal punto di vista giuridico. È necessario, quindi, individuare il fondamento di ciò che è 'giusto'. Kant apre un fronte del tutto diverso: la pubblicità e la trasparenza diventano le condizioni della giustizia e dell'azione politica moralmente condotta.

alcun modo ipotizzare la possibilità di una denuncia reale dell'ingiustizia da parte dei cittadini (nei limiti consentiti dal diritto, si vedrà più avanti), o meglio auspicare una modalità di organizzazione del potere che preveda e garantisca tale denuncia. Un'interpretazione opposta a quella di Davis è quella di Williams 1983.

15 Cfr. su questo il commento di Maria Chiara Pievatolo (2011, 230) riguardo al passaggio dalla prima alla seconda formulazione: «Per avere la certezza che la nostra azione sia giusta non basta che nessuno reagisca una volta rivelate le nostre intenzioni. La formula negativa offre la *possibilità* di ribellarsi, ma non è in grado di prevedere se le persone lo faranno effettivamente». Pievatolo ritiene che si possa parlare di una «sfera pubblica kantiana», che «è libera quando è trasparente, cioè rispetta la libertà di informare e di essere informati, e ne fa anzi la condizione per l'azione politica. La politica può essere morale solo se accetta come sua componente indispensabile la libertà dell'uso pubblico della ragione».

16 «È dovere sia l'amore per gli esseri umani, sia il rispetto per il loro *diritto*, ma il primo è un dovere solo *condizionato*, l'altro invece è *incondizionato* e comanda il modo assoluto, e chi si vuole abbandonare al dolce sentimento della beneficenza deve prima essersi pienamente assicurato di non averlo trasgredito» (Kant 1795, 385-86; 2011, 193).

La pubblicità come principio giuridico, sia nella sua accezione negativa sia in quella positiva, ha delle conseguenze nella gestione interna di uno Stato (diritto statuale) e anche nei rapporti tra Stati (diritto delle genti e cosmopolitico). Ma la versione in positivo ci dice qualcosa in più, perché pretende di fondare pubblicamente il potere (cfr. Belliti 1994, 397).

Vorrei aggiungere solo un'ultima considerazione, a partire da alcune riflessioni di Giuliano Marini riguardo alla seconda formula trascendentale del diritto pubblico. Kant sembrerebbe infatti escludere dal discorso alcune massime, che sono quelle che non hanno bisogno della pubblicità per non fallire il proprio scopo, ma che non sono quelle attribuibili ad un despota e che potrebbero comunque essere giuste (cfr. Marini 2007, 206 sgg.). La prudenza politica, che deve lavorare in equilibrio, come abbiamo visto, con la sapienza, può suggerire di tacere sulle massime che ispirano alcune azioni giuste? L'analisi di *Zum ewigen Frieden*, purtroppo, è incompleta, perché rimanda ad un'altra sede – che però non ha trovato concretezza – una più precisa specificazione delle conseguenze derivanti da quanto affermato.

A mio avviso il problema certamente si pone, ma in termini parzialmente diversi. Prendiamo l'esempio dell'articolo segreto per la pace perpetua, che potrebbe rappresentare un caso tra quelli ipotizzati da Marini: «l*e massime dei filosofi sulle condizioni di possibilità della pace pubblica devono essere consultate dagli stati armati per la guerra*». Sicuramente si tratta di un dovere di ragione, che, come vedremo, presuppone delle considerazioni preliminari: se è un dovere che coloro che governano ascoltino i filosofi, a questi deve sicuramente essere concessa la possibilità di esprimersi pubblicamente. Al di là di questo aspetto, però, un altro elemento va sottolineato. Kant scrive:

> Però per l'autorità legislativa di uno stato, a cui bisogna naturalmente attribuire la più grande sapienza, cercare insegnamento da *sudditi* (i filosofi) sui principi del suo comportamento nei confronti di altri stati appare disdicevole; ma farlo, nondimeno, assai raccomandabile. Dunque lo stato *esorterà tacitamente* questi ultimi (facendone quindi un segreto) *a insegnare*, il che vale a dire: li *lascerà parlare* liberamente e pubblicamente sulle massime universali della conduzione della guerra e dell'istituzione della pace (perché essi lo faranno già da sé, purché non lo si vieti loro), e su questo punto il mutuo accordo degli stati non ha bisogno di nessuna convenzione particolare a questo proposito, ma sta già nell'obbligazione a opera della ragione umana universale (moralmente legislatrice) (Kant 1795, 368-69; 2011, 177).

Affinché si raggiunga lo scopo, la pubblicità non sembra essere utile, anzi addirittura dannosa. Quindi la massima che viene espressa nell'articolo segreto rientrerebbe nei casi esclusi dalla seconda formula così come ipotizzati da Marini[17]. Questa considerazione porta, a mio avviso, delle conseguenze rilevanti.

[17] Si tratta di azioni, «probabilmente la grande maggioranza, che possono essere giuste anche se non suscettibili di pubblicità» e che non trarrebbero vantaggio dalla pubblicità, ma anche di altre che non ne trarrebbero nemmeno danno, come le leggi che riguardano la tassazione (cfr. Marini 2007, 205-6).

Se esistono massime che risultano essere escluse dal raggio di azione della seconda formula, questo significa che il tentativo di individuare nella pubblicità la condizione necessaria e sufficiente della giustizia non risulta sostenibile fino in fondo (cfr. Galli 2022, 207). Nel caso delle massime giuste, ma non bisognose di essere rese pubbliche, la pubblicità è una condizione sufficiente, ma non necessaria della giustizia. Non è vero, infatti, che solo se ho bisogno della pubblicità, allora la massima è giusta perché potrei avere delle massime giuste che non hanno bisogno della pubblicità per raggiungere il loro scopo.

Potremmo dire che la pretesa kantiana di fondare pubblicamente il potere è certamente valida, ma si possono verificare dei casi empirici in cui la prudenza politica imponga una deroga all'applicazione della pubblicità. Nel caso, infatti, dell'articolo segreto o anche, per citare l'esempio proposto da Marini, di una proposta legislativa che riguardi la tassazione e che non trarrebbe né giovamento né danno dall'essere messa a conoscenza dei sudditi, si tratta esclusivamente di contingenze o elementi tratti dall'esperienza che possono portare il politico a mettere tra parentesi il riferimento alla pubblicità. Che il fatto di rendere pubblica la massima del dovere di ascoltare i filosofi sia controproducente è accettabile solo in un contesto storico e politico che consideri infallibile il detentore del potere politico e in cui si possa pensare che quest'ultimo risulti svantaggiato dalla pubblicità. È quindi il contesto che determina la necessità di non manifestare il contenuto di quella massima.

CAPITOLO 2

L'uso pubblico della ragione come fattore di progresso

In questo capitolo mi occuperò della pubblicità come «metodo illuministico» (cfr. Habermas 2006, 121), individuandone il cuore nell'uso pubblico della ragione. Tale concetto tiene insieme dimensione individuale e collettiva, come ha sottolineato Foucault:

> Bisogna dunque considerare che la *Aufklärung* è un processo di cui gli uomini fanno parte collettivamente e, insieme, un atto di coraggio da compiere personalmente. Gli uomini sono, nello stesso tempo, elementi e agenti del medesimo processo (Foucault 2012, 27).

Questo avviene, seguendo quanto Kant scrive in *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, perché coloro che si incamminano sulla via del rischiaramento saranno in grado di diffondere «lo spirito di una stima razionale del proprio valore e della vocazione di ogni essere umano a pensare da sé» (Kant 1784a, 36; 2011, 54). Rimanere nella minorità significa convivere con «un certo stato della nostra volontà che ci fa accettare che l'autorità di un altro ci guidi in ambiti in cui conviene fare uso della ragione» (Foucault 2012, 26). Un libro che pensa al posto mio, un dottore spirituale che usa la propria coscienza per me, un medico che decide la mia dieta (cfr. Kant 1784a, 35; 2011, 54)[1]: questi esempi portati da Kant riguardano cose o persone di cui l'uomo in stato di minorità si serve per assecondare quella che, come vedremo in seguito, è una

[1] Sono questi gli esempi riportati da Kant.

Romina Perni, University of Perugia, Italy, romina.perni@unipg.it, 0000-0001-9897-7044

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)
FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

tendenza naturale alla pigrizia. Comportandosi in questa maniera, gli individui rallentano il progresso.

Tra l'altro, se un singolo uomo rinvia per sé l'illuminismo, si macchia di una colpa grave non solo per se stesso – è comunque libero di rimanere nello stato di minorità, se vuole –, ma perché nuoce a tutta l'umanità (cfr. Kant 1784a, 35; 2011, 54). La dimensione collettiva è fondamentale per il libero uso della ragione perché, vivendo insieme, questo viene alimentato, ammesso che sia garantita la libertà di critica a livello statale (cfr. Marini 2007, 14). Scrive Kant: «Che invece un pubblico [*Publikum*] si rischiari da sé, è cosa più possibile; e anzi è quasi inevitabile, purché gli si lasci la libertà» (Kant 1784a, 36; 2011, 54). Quindi rimanere nello stato di minorità aggiunge un ostacolo significativo al rischiaramento del pubblico, che è un cammino certamente difficile, ma in linea teorica possibile, soprattutto se vi è un contesto che consenta e stimoli la libertà di espressione e di critica.

2.1 Uso privato e uso pubblico della ragione

Nello scritto sull'Illuminismo Kant distingue, com'è noto, due usi della ragione:

1. l'uso privato è quello proprio dell'uomo considerato nell'ambito di un certo ufficio o di una certa funzione a lui affidata:

> Ora, in alcune attività che riguardano l'interesse della cosa comune [*gemeinen Wesen*] è necessario un certo meccanismo per il quale alcuni membri di essa devono comportarsi in modo puramente passivo, così che il governo, tramite un'armonia artefatta, diriga costoro verso pubblici scopi, o almeno li induca a non contrastare tali scopi (1784a, 37; 2011, 55).

Come viene scritto esplicitamente da Kant, si tratta di un comportamento passivo, che però risulta sostenuto da una valida giustificazione, rappresentata dall'interesse per la cosa comune. In questo caso non è consentito ragionare, ma si deve obbedire.

2. L'uso pubblico, invece, è quello «che uno ne fa, in quanto studioso [*als Gelehrter*], davanti all'intero pubblico dei lettori [*dem ganzen Publikum der Leserwelt*]» (1784a, 37; 2011, 55). Questo *Publikum* è, potenzialmente, il mondo: tutti coloro disposti ad ascoltare attraverso il mezzo comunicativo più diffuso all'epoca, la stampa. Kant non intende dire che a poter parlare debbano essere solo gli studiosi: la libertà di fare uso pubblico della ragione è concessa a tutti, anche se il campo d'azione è ridotto a coloro che sono in grado di produrre scritti e di divulgarli, perché questa è la forma dello spazio pubblico nel contesto storico e sociale del 1784.

Si tratta, *in primis*, di individuare due diverse platee alle quali questi usi si rivolgono: più ridotta nel caso dell'uso privato, allargata – fino all'estensione massima che comprende tutto il mondo – nel pubblico[2]. Ma la distinzione è più

[2] Cfr. O' Neill 1986, 523-51; Mattucci 2006, 191 sgg. Ciaran Cronin parla di una complementarità dei due usi della ragione: «[...] Kant attribuisce all'uso ristretto e non ristretto dei

che altro qualitativa. Si può ragionare, infatti, nei limiti imposti dal proprio ruolo. Un sacerdote, ad esempio, nello svolgimento della sua professione non può spingersi oltre l'accettazione delle norme che regolano la vita della comunità alla quale fa riferimento. Questo tipo di uso è, quindi, indirizzato ad una platea ridotta, ma è anche e soprattutto *passivo*. Quando invece lo stesso sacerdote fa un uso pubblico della ragione, può spingersi oltre, alzare lo sguardo e rivolgersi a tutte le donne – che noi oggi comprenderemmo, ma che Kant non vuole considerare – e gli uomini, potendo anche criticare quelle norme che è comunque obbligato a seguire[3].

Kant afferma che l'uso pubblico della ragione deve essere libero. Tale libertà è «la più inoffensiva di tutte le libertà», perché dal suo esercizio, ad esempio nei confronti di una legge, non ne deriva la spinta immediata al suo sovvertimento, ma 'solo' la sua critica. Il fatto che tale libertà non venga limitata, inoltre, non è sintomo di una debolezza da parte dello Stato, anzi è il segno di una sua conformità al dettato della ragione perché determinante per l'*Aufklärung*, che non può altrimenti realizzarsi[4].

Kant individua così, in maniera decisiva, due diversi modi di agire dentro la società politica. Il primo è quello del cittadino che si limita a rispettare le leggi. Il secondo è quello del cittadino che riflette su quelle stesse leggi e apre uno spazio 'cosmopolitico' caratterizzato da una critica possibile[5].

In realtà, seguendo Kant, questi due modi contengono ulteriori sfumature. Si possono rispettare le leggi senza esprimersi perché le si ritiene giuste, oppure

ruoli *complementari* in quei contesti politici che dovrebbero promuovere il rischiaramento» (2003, 56: traduzione mia). Sull'ampiezza e sulle caratteristiche del *Publicum* kantiano si veda il commento di Maria Chiara Pievatolo (2011, 62-3). Hannah Arendt ha sottolineato l'originalità di Kant rispetto ad una certa tradizionale liberale legata all'uso pubblico della ragione: «Senza la "prova dell'indagine libera e pubblica" non è possibile né il pensiero né la formazione dell'opinione» (Arendt 2000, 63).

[3] Allo stesso modo, per indicare un altro esempio, il cittadino, che paga le tasse rispettando la legge, può alzare lo sguardo e riflettere sul sistema di tassazione (cfr. Kant 1784a, 37-8; 2011,55-6).

[4] Nel capitolo 3 mi occuperò di riflettere sul contesto istituzionale adeguato alla realizzazione del 'metodo' illuministico.

[5] Secondo Castillo, in questo senso il cosmopolitismo kantiano illustra la modernità culturale, oltre che politica, dell'Illuminismo. Con il termine 'culturale' si intende «un modo di pensare razionalmente critico», che, tra l'altro, porta al riconoscimento di «una stessa identità umana universale» (Castillo 2008, traduzione mia; per una riflessione sull'orizzonte culturale del cosmopolitismo cfr. Castillo 1990, 217). Angela Taraborrelli ha puntato l'attenzione sull'apertura di uno spazio cosmopolitico come caratterizzante l'uso pubblico della ragione: «[...] l'uso di un'immagine spaziale può aiutare a comprendere che ciò che conta nell'uso privato e pubblico della ragione non è solo quale capacità o ruolo debbano possedere coloro che ne fanno uso (cioè se si stratti di un uomo di cultura o di un pubblico ufficiale). Ciò che, invece, conta particolarmente è la portata dello spazio in cui ci si colloca e anche il tipo di spazio che si anticipa nella propria riflessione» (Taraborrelli 2019, 219). Uno spazio cosmopolitico che è «pubblico» e «politico» (cfr. Taraborrelli 2019, 219). Per una riflessione sul cosmopolitismo che tiene conto anche del legame con la filosofia della storia, la concezione del progresso e le istanze illuministiche cfr. Taraborrelli 2004.

le si accetta, tacendo, anche se le si considera ingiuste. Si tratta di diverse possibilità concesse all'uomo, che non sono certamente sullo stesso piano. Usare privatamente la ragione significa svolgere il proprio dovere di semplice cittadino ed è anche questo il motivo della passività di questa azione. Per farne un uso pubblico devono, invece, realizzarsi anche altre condizioni: l'individuo deve volerlo, deve avere gli strumenti e le capacità per farlo, ma, soprattutto, deve vivere in un contesto istituzionale in cui sia garantita la possibilità di metterlo in pratica. Posso infatti rispettare le leggi senza criticarle anche perché non mi è concessa la libertà di fare uso pubblico della ragione: è il caso del dispotismo.

L'uso pubblico discende dalla vocazione a pensare da sé, che rappresenta un dovere per l'uomo, il quale non può, quindi, limitarsi a ragionare meccanicamente. Anche in un assetto politico-istituzionale in cui questo uso sia garantito, ci si deve comunque sforzare e avere il coraggio di seguire e coltivare tale vocazione. Con lo scritto del 1784 Kant sembra dirci che, in un dato contesto, si può essere cittadini in molte maniere diverse, ma che una è quella che consente all'uomo di rimanere nel solco di ciò che comanda la ragione.

2.2 Il coraggio 'individuale'

Il rischiaramento è innanzitutto un cammino e un compito da intraprendere individualmente. Se prendiamo ancora in considerazione lo scritto sull'Illuminismo, Kant prevede e incoraggia il lavoro che l'uomo può fare su di sé per uscire dallo stato di minorità, aspetto che rappresenta un passo in avanti sulla strada del progresso: «*Colpevole* è questa minorità, se la sua causa non dipende da un difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi di essa senza essere guidati da un altro» (Kant 1784a, 35; 2011, 53). Ma il percorso di coloro che vogliono diventare maggiorenni è lastricato di difficoltà, soprattutto perché l'essere guidati da altri può essere considerata una situazione comoda, nel momento in cui diventa un *habitus*. Oppure, scrive ancora Kant, c'è chi arriva al punto di «amare» questa condizione, se non si è mai avuto modo di sperimentare cosa veramente significhi usare la propria intelligenza. Per questo, pochi sono riusciti in questa impresa «lavorando sul proprio spirito» (Kant 1784a, 36; 2011, 54).

Su un piano leggermente diverso, ma comunque vicino a queste considerazioni, nell'*Idee* Kant afferma che l'essere umano è un animale che «ha bisogno di un signore» poiché è incline naturalmente a sovvertire quella legge che in realtà egli stesso, in quanto creatura razionale libera, deve volere:

> Infatti egli abusa sicuramente della sua libertà rispetto ai suoi simili e sebbene come creatura razionale desideri una legge che ponga limiti alla libertà di tutti, la sua inclinazione animale egoistica però lo induce a esimersene quando è possibile (Kant 1784b, 23; 2011, 32).

L'uomo, perciò, deve essere generalmente indirizzato da qualcun altro nel perseguimento del fine che si dà. È questa una considerazione realistica che genera un circolo vizioso difficilmente risolvibile (cfr. *infra*, 64-5). Questo signore,

infatti, è ugualmente un animale che «ha bisogno di un signore»: sia che lo si individui in un singolo, sia che lo si consideri un'associazione di molte persone, è irrealistico pensare di procurarsi «un capo della giustizia pubblica che sia egli stesso giusto» (Kant 1784b, 23; 2011, 32).

Inoltre, una condizione di minorità generalizzata è rischiosa perché coloro che detengono il potere politico potrebbero approfittarne. Kant ne scrive in questi termini nell'*Anthropologie*:

> Ma il rendersi da se stesso in stato di minorità offre grandi vantaggi, nonostante l'umiliazione che ciò comporta; naturalmente non mancano i capi che sanno sfruttare questa docilità della gente (che difficilmente si organizza da sé) e rappresentare come enorme, anzi mortale, il pericolo di servirsi del proprio intelletto senza la guida di altri (Kant 1798a, 209; 2006, 630).

Coloro che detengono il potere possono usare – anche abusandone – precetti e formule come strumenti meccanici che alimentano e consolidano lo stato di minorità in maniera così decisiva che, se anche qualcuno riuscisse a togliersi il giogo [*Joch*], si muoverebbe, poi, in maniera insicura, non essendo abituato alla libertà. Rimanere minorenni è, perciò, pericoloso, anche se invertire la rotta è un onere notevole, che richiede sforzo e volontà: per questo Kant ha poca fiducia nel rischiaramento individuale.

Il pensare autentico, il pensare così come dovrebbe compierlo l'uomo, ha un cammino diverso:

> Per i pensatori possono valere come precetti immutabili le seguenti massime (già citate come guida alla saggezza):
> 1) Pensare da se stesso;
> 2) Mettersi col pensiero al posto di ogni altro (nella comunicazione con gli uomini);
> 3) Pensare sempre in accordo con se stesso (Kant 1798a, 228; 2006, 650).

Dal punto di vista antropologico Kant parla di tendenza sia per il pensare da sé sia per la pigrizia. Questa è probabilmente il vizio più «spregevole», anche peggiore di viltà e falsità, e viene definita da Kant la «tendenza al riposo senza prima aver mai lavorato» (Kant 1798a, 276; 2006, 698). Nello scritto sull'*Aufklärung* è avvicinata alla mancanza di coraggio, che possiamo intendere come padronanza dell'animo che supera nella riflessione i vari «gradi della paura, cioè dell'avversione al pericolo» (ansietà, angoscia, terrore, spavento) (Kant 1798a, 256; 2006, 678). Se il coraggio è stimolato dalla ragione, si parla di «autentica fortezza», o anche di «forza della virtù» (Kant 1798a, 257; 2006, 679). Nella *Tugendlehre* della *Metaphysik der Sitten* (1797) Kant lo definisce, infatti, «la capacità e il ponderato proposito con cui si resiste a un forte, ma ingiusto, avversario», che si chiama virtù «quando si tratta dell'avversario che il sentimento morale trova in noi» (Kant 1797b, 380, 2009, 228).

Il discorso kantiano si riferisce sempre ad un lavoro che il singolo deve compiere a partire da sé. Nell'*Idee* Kant spiega che l'uomo deve «trar tutto da se stesso», gli aspetti che caratterizzano la sua vita come singolo devono essere «opera

sua» (Kant 1784b, 19; 2011, 29). Non ha conoscenza innata e gli istinti lo possono certamente spingere in un senso o in un altro, ma non lo determinano interamente. Ciò che l'uomo fa di se stesso, da se stesso dipende. Per il pensare da sé Kant parla anche di *Beruf*, «vocazione», nel senso religioso di chiamata, che quindi sta al singolo ascoltare e seguire (Pievatolo 2011, 61).

L'uomo ha una dotazione che gli viene naturalmente fornita al momento della sua comparsa nel mondo. Kant ringrazia la natura anche e soprattutto per gli aspetti negativi perché consentono a quelli positivi di esprimere tutto il proprio potenziale e manifestarsi:

> Sia dunque reso grazie alla natura per l'intrattabilità, per la vanità che rivaleggia invidiosa, per la brama incontentabile di avere o anche di potere! Senza di esse, tutte le eccellenti disposizioni naturali dell'umanità sonnecchierebbero in eterno senza svilupparsi (Kant 1784b, 21; 2011, 31).

Questa considerazione ha delle conseguenze discutibili, che, peraltro, lo stesso Kant esplicita quando, seguendo la stessa linea di pensiero, è costretto ad ammettere che, in un contesto politico che preveda limiti alla libertà dell'uso pubblico della ragione, i cittadini/sudditi sarebbero spinti maggiormente a farne uso appunto perché stimolati a resistere a tale limitazione, una situazione «paradossale» (Kant 1784a, 41; 2011, 59).

Analogo è il discorso su quella caratteristica degli uomini che è l'«antagonismo», la «socievole insocievolezza»:

> cioè la loro [degli uomini] tendenza a entrare in società che però è connessa con una resistenza pervasiva la quale minaccia costantemente di dividere questa società. La disposizione a ciò sta palesemente nella natura umana. L'essere umano ha una inclinazione ad *associarsi* perché in una tale situazione sente di più se stesso come essere umano, cioè avverte lo sviluppo delle sue disposizioni naturali. Ma ha anche una grande tendenza a *isolarsi*, perché trova contemporaneamente in sé l'insocievole caratteristica di voler disporre tutto secondo le sue intenzioni, e perciò si attende ovunque resistenza, così come sa di sé di essere incline, da parte sua, a resistere contro gli altri (Kant 1784b, 20-1; 2011, 30).

Secondo la definizione fornita in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) riguardo al problema del male, la tendenza (*Hang*) è «il fondamento soggettivo della possibilità di un'inclinazione (di una brama abituale, *concupiscentia*), in quanto questa inclinazione è contingente per l'umanità in generale» (Kant 1793b, 28; 2007, 28). L'inclinazione, invece, si dà quando il soggetto fa esperienza di quel godimento, il desiderio del quale è ciò verso cui tendiamo nel senso indicato sopra. La tendenza dell'uomo al male consiste, quindi, nel fondamento soggettivo della possibilità di fare uso di massime che non seguano la legge morale ed è considerata naturale, perché «inerente in modo generale all'uomo» (Kant 1793b, 29; 2007, 28). Analogamente nell'uomo vi è il fondamento soggettivo della possibilità di associarsi agli altri uomini, ma anche della possibilità opposta. Esso si apre agli altri perché avverte così di stare portando a buon fine la

sua disposizione in quanto essere umano, ma, al tempo stesso, tende ad isolarsi dagli altri perché considerati ostacoli alla realizzazione delle proprie intenzioni.

Quanto emerso rispetto alla tendenza al male propria dell'uomo come sua caratteristica naturale risulta interessante per il discorso fin qui compiuto. Nonostante sia consapevole della legge morale, egli può, infatti, allontanarsi da essa. Non si tratta tanto di malvagità, quanto di una «*perversità* del cuore che, per via delle conseguenze, viene detto pure *cattivo cuore*. Il quale può coesistere con una volontà generalmente buona e deriva dalla fragilità della natura umana» (Kant 1793b, 37; 2007, 38-9)[6]. Il male è radicale «perché corrompe il fondamento di tutte le massime e, contemporaneamente, come tendenza naturale, non può essere distrutto mediante le forze umane [...]» (Kant 1793b, 37; 2007, 38). Ma questa tendenza convive con l'altrettanto naturale disposizione al bene, che va coltivata e allenata. Da qui la metafora del «legno storto», dal quale non si può costruire nulla che sia del tutto diritto (Kant 1793b, 100; 2007, 107).

Si tratta della riproposizione, sotto diverse forme, di una tensione tra due punti di vista, tra i quali non vi sono molte possibilità di trovare una mediazione: da una parte vi è la considerazione realistica della costituzione imperfetta e naturale dell'uomo; d'altra parte, la perfettibilità è una caratteristica altrettanto naturale. Kant rende conciliabili questi due aspetti per non cedere al solo realismo che, altrimenti, dipingerebbe l'uomo come egoista, insocievole e senza possibilità di miglioramento. La terza *Kritik* e l'analisi del giudizio teleologico risultano dirimenti in questo senso. È a quella finalità ultima, il dispiegamento delle proprie potenzialità, che gli sforzi dell'uomo, pur sempre libero di cambiare direzione, sono diretti[7].

Da ultimo il riferimento kantiano, sul quale abbiamo già riflettuto, all'opera della provvidenza. Nella natura delle cose, considerata provvidenziale[8] in quanto «costringe a ciò che non si vuole spontaneamente», si deve confidare «*in subsidium*» (Kant 1793a, 313; 2011, 124) rispetto agli sforzi umani, caratterizzati

[6] «Il male, dunque, non si trova nelle inclinazioni, negli impulsi, nei bisogni di felicità come tali: tutti questi sono dati naturali e, perciò, moralmente indifferenti. Il male sta essenzialmente nella volontà (ossia nella possibilità inclusa nel nostro libero arbitrio di accettare o rifiutare) in base alla quale un movente viene subordinato all'altro, che ne diventa la condizione» (Jaspers 2011, 47).

[7] Il giudizio teleologico determina le condizioni sotto le quali qualche cosa debba giudicarsi secondo l'idea di uno scopo della natura, anche se non può trarre dalla natura nessun tipo di principio (Cfr. Kant 1790, 194; 2005^3, 59).

[8] Kant parla di provvidenza, nel senso dell'azione di un autore del mondo che predetermina il suo corso secondo un fine. Si possono distinguere diversi tipi di provvidenza: fondante, se la predeterminazione è posta «al principio del mondo»; governante, qualora venga considerata come il mantenimento del corso della natura «secondo leggi universali di finalità»; direttrice, se la consideriamo rivolta a fini particolari che gli esseri umani possono supporre sulla base di ciò che accade, ma non possono, invece, prevedere. È esclusa la *directio extraordinaria* da tali definizioni perché per Kant sarebbe presuntuoso da parte degli uomini affermare che un evento particolare, che potrebbe essere anche stato causato in maniera collaterale da un altro, che noi però non riusciamo a comprendere, sia stato voluto direttamente da Dio. La *directio extraordinaria* non è alla portata dell'uomo (cfr. Kant 1795, 362 nota; 2011, 170).

comunque da possibili errori e passi indietro. L'uomo sta nell'ordine naturale con le sue caratteristiche proprie e distinte dagli altri esseri. È l'unico che può liberamente assegnarsi fini da sé:

> Solo ciò che ha in se stesso lo scopo della sua esistenza, l'uomo, il quale può determinare da sé i suoi fini mediante la ragione, o, quando debba prenderli dalla percezione esterna, può accordarli con scopi essenziali ed universali, e giudicare anche esteticamente tale accordo [...] (Kant 1790, 233; 2005[3], 133).

Questa sua particolare posizione sembra essere stata voluta dalla natura per porre al centro ed esaltare quella che Kant definisce la «stima di sé razionale» (Kant 1784b, 20; 2011, 29). Nella *Kritik der Urteilskraft* l'uomo è scopo ultimo della natura nel momento in cui la intendiamo come sistema teleologico,

> a condizione che sappia e voglia dare alla natura e a se stesso una finalità sufficiente per se stessa e indipendente dalla natura, e che quindi possa essere uno scopo finale, il quale però non deve essere cercato nella natura (Kant 1790, 431; 2005[3], 547).

Tale finalità sta nella facoltà di porsi fini in generale, quindi nella libertà: è la *Kultur* (cfr. Kant 1790, 431, 547), che «soltanto può essere lo scopo ultimo che la natura abbia ragione di porre relativamente alla specie umana [...]» (Kant 1790, 430-32; 2005[3], 545-47)[9].

Abbiamo in parte già visto come la posizione kantiana dell'*Idee* sembra puntare maggiormente sulla predeterminazione del corso degli eventi naturali e storici, mettendo in secondo piano il contributo libero e propositivo dell'uomo, che, invece, sembra essere elemento centrale dello scritto sull'Illuminismo. È nella terza *Kritik* che Kant tenta di conciliare in maniera compiuta meccanicismo e finalismo nella considerazione dello sviluppo del genere umano e del compimento della sua destinazione. Le varie posizioni prese in esame coesistono nel pensiero kantiano se intese come tentativi di approfondimento di un'unica riflessione che ha al centro l'uomo e i possibili limiti della sua azione libera nella natura (cfr. Perni 2011, 134 sgg.).

2.3 La destinazione collettiva e il progresso

Rispetto al ruolo del singolo nel processo di 'rischiaramento' si possono mettere in luce alcune questioni.

Innanzitutto, nonostante tale percorso progrediente debba partire dall'individuo che esce dallo stato di minorità e inizia a pensare autonomamente, Kant afferma che «per ciascun essere umano singolarmente preso è dunque difficile liberarsi da una minorità divenutagli quasi natura» (Kant 1784a, 36; 2011, 54). Questo vale sia dal punto di vista giuridico sia da quello etico.

La repubblica, secondo Kant, è

[9] Non, ad esempio, la felicità.

> – l'unica che proviene dall'idea del contratto originario, sulla quale deve essere fondata ogni legislazione di un popolo conforme al diritto –. Essa è dunque in se stessa, per ciò che concerne il diritto, quella che sta originariamente a fondamento di ogni tipo di costituzione civile [...] (Kant 1795, 350; 2011, 159-60).

In *Zum ewigen Frieden* Kant tenta anche di dimostrare che questa costituzione conduce alla pace perpetua, ma, al di là di questo aspetto sicuramente centrale, quando Kant si riferisce ad essa, ne parla come di una forma «sublime», «l'unica a essere perfettamente adeguata all'idea di diritto degli esseri umani» (Kant 1795, 366; 2011, 174). Proprio per queste sue caratteristiche, però, è la più difficile da istituire e da mantenere, tanto che molti affermano che dovrebbe essere quella propria di uno stato di angeli, visto che gli esseri umani «con le loro inclinazioni egoistiche» (Kant 1795, 366; 2011, 175), non sarebbero capaci di realizzarla. Questo non toglie che la sua realizzazione debba comunque guidare le azioni umane come un principio regolativo dettato dalla ragione.

Spostandoci in sede etica, il conseguimento della virtù è considerato uno sforzo senza fine per l'uomo, che deve lottare contro gli ostacoli della natura (impulsi, istinti, egoismo, asocialità, ecc.) per seguire la via che lo realizzi – e lo elevi – moralmente. Kant, da una parte, riserva all'uomo il più alto dei compiti, la lotta da compiere contro il principio del male che è dentro di lui:

> Diremo dunque di ciascuno di questi caratteri (che distinguono il genere umano da altri esseri ragionevoli possibili) che esso è *innato* in noi; e tuttavia ammetteremo sempre che con la natura ne porta la colpa (se l'uomo è cattivo) o il merito (se l'uomo è buono); ma che l'uomo stesso ne è l'autore (Kant 1793b, 21; 2007, 20).

Dall'altra parte, Kant ammette – lo abbiamo visto – quanto sia difficile che gli sforzi del singolo abbiano un esito massimamente positivo. Quando, però, si riferisce agli uomini riuniti in un pubblico, scrive che il rischiaramento è possibile, «anzi è quasi inevitabile, purché gli si lasci la libertà» (Kant 1784a, 36; 2011, 54).

Nell'*Idee* Kant afferma che nell'essere umano, «unica creatura razionale sulla terra», le disposizioni naturali che riguardano l'utilizzo della ragione, che quindi lo qualificano in maniera propria come uomo, si sviluppano pienamente «solo nel genere, ma non nell'individuo». Ciascun uomo dovrebbe vivere una vita troppo lunga perché riesca, attraverso «esperimenti, esercizio e insegnamento», a imparare a sviluppare completamente tutte le sue disposizioni naturali, cosa che dovrebbe comunque essere la «meta delle sue aspirazioni». Se la natura ha 'concesso' all'uomo una vita così breve, forse lo ha fatto perché quello sviluppo avesse bisogno «di una serie forse indeterminabile di generazioni» (Kant 1784b, 19; 2011, 28-9).

La destinazione[10] del genere umano, il grado 'massimo' di crescita delle potenzialità umane, è principio regolativo e tendenza naturale. Quindi, pur nella consapevolezza dei limiti legati alle spinte dei singoli, gli uomini devono operare

[10] Sul concetto di 'destinazione' cfr. Brandt 2007.

come se esso fosse immediatamente possibile. La specie è una «massa di persone» che coesistono le une accanto alle altre e che tendono a coesistere pacificamente; ma, al tempo stesso, non possono fare a meno di confliggere le une con le altre; ciò non incrina la validità del principio regolativo in base al quale esse debbono unirsi in vista della realizzazione di una «società civile universale (*cosmopolitismus*)» (Kant 1798a, 331; 2006, 755), considerata come principio regolativo[11].

L'uomo è, quindi, libero e in esso convivono disposizioni e tendenze contrapposte. Proprio per questa sua costituzione complessa incamminarsi sulla strada come se quell'ideale fosse immediatamente raggiungibile quale culmine del progresso, è certamente un dovere, ma dal quale l'uomo può allontanarsi perché vi sarà sempre la possibilità, fisiologica in quanto connaturata al suo essere libero, di un *punctum fleuxus contrarii* che trasformi il progresso in regresso (Kant 1798b, 83; 2011, 253).

In *Der Streit der Fakultäten* (1798) Kant si interroga se la storia sia in costante progresso verso il meglio e la sua posizione consiste nell'attribuire ad essa un progresso, ma senza che di questo si possa parlare nei termini di una concatenazione causale e necessaria di eventi. È certamente possibile concepire una storia universale che abbia un obiettivo finale[12]. Se considerate singolarmente, le azioni degli uomini possono sembrare prive di senso; se invece le consideriamo in grande, possiamo individuare una direzione verso la quale gli sforzi degli uomini siano diretti (Kant 1784b, 29-31; 2011, 37-9)[13].

Anche se è possibile individuare un obiettivo finale della storia universale, terrorismo, abderitismo e eudemonismo non possono essere fondati in alcun modo (cfr. Kant 1798b, 81-83; 2011, 251-2)[14]. Queste tre visioni della storia hanno il limite di voler assicurare in maniera definitiva e conclusiva l'esito del cammino del genere umano, mentre dobbiamo considerare il progresso il principio trascendentale che regola il corso della storia. Altrove ho associato l'idea di progresso a quella di postulato, sottolineando la peculiarità dell'ambito di validità di quest'ultimo, che non può essere fatta coincidere né con l'oggettività né con la necessità proprie della sfera conoscitiva (cfr. di nuovo Perni 2011, 144-45). Nella *Kritik der praktische Vernunft* Kant spiega come i postulati siano da considerare come dei presupposti, punti di partenza imprescindibili se ci poniamo

[11] Yves Charles Zarka sottolinea come, a partire da Kant, il cosmopolitismo viene considerato come principio regolatore della politica, superando l'idea, tratta dallo stoicismo, di una *cosmopolis* della ragione (2014).

[12] Su questo «mutamento nella direzione dell'attenzione» nella considerazione della storia kantiana cfr. Loretoni 1996, 71 sgg. Più in generale sul concetto di 'storia universale' cfr. Koselleck 2009; 1986.

[13] Cfr. la nona tesi dell'*Idee* (Kant 1784b, 29-31; 2011, 37-39).

[14] Cfr. Tundo Ferente (1998, 114-15): «Il punto di crisi di tutte queste ipotetiche prefigurazioni del corso storico è posto da Kant nel fatto che nessuno può legittimamente sostenere l'una a scapito dell'altra; quand'anche si possa riconoscere un moto progressuale in atto, nessuno può essere certo che a breve esso non possa capovolgersi nel suo contrario; che un rapido movimento al regresso non possa improvvisamente cambiare direzione, per l'intervento della libertà umana e dell'orientamento imprevedibile e incostante che essa prende».

dal punto di vista pratico. La loro funzione non è quella di estendere la conoscenza speculativa, ma quella di fornire «alle idee della ragione speculativa in generale (per mezzo del loro rapporto con i principi pratici) una realtà oggettiva»; essi «autorizzano concetti di cui, altrimenti, non si potrebbe presumere di affermare neppure la possibilità» (Kant 1788, 132; 2010, 267).

Alla luce di queste considerazioni è possibile concepire «una storia pronosticante del genere umano» (Kant 1798b, 84; 2011, 254), anche se la libertà del volere dell'uomo non ci consente di dare al progresso storico lo statuto di una legge di causa-effetto[15]. Si ritrova, quindi, l'idea che ci troviamo di fronte a una tendenza naturale che riguarda il singolo individuo e il genere umano e che l'uomo ha chiaramente il compito e il dovere di assecondare e guidare, ma senza che si possa avere la certezza che questo avvenga realmente.

Nella consapevolezza che l'esercizio della libertà per l'uomo potrebbe condurlo anche fuori dal percorso stabilito dalla ragione, sappiamo che Kant fornisce una 'rassicurazione', come abbiamo già avuto modo di vedere nel capitolo precedente. La natura, infatti, ci impone comunque di esistere nel mondo come se quell'esito finale fosse sempre e immediatamente possibile (cfr. Kant 1784b, 29-31; 2011, 37-9).

Se anche il progresso non è scientificamente dimostrabile, Kant individua segni che ci confermano la tendenza morale del genere umano, come l'entusiasmo dimostrato dagli spettatori nei confronti dell'affermazione del diritto nella storia, della Rivoluzione francese (cfr. Kant 1798b; 2011) e la sua manifestazione 'pubblica'.

Sono 'tutti' gli spettatori – e Kant ci tiene a precisare che si tratta di coloro che assistono e che non sono coinvolti «in questo gioco» – a provare questo sentimento, ad esserne partecipi e a non temere di esprimerlo pubblicamente. Una caratteristica, quindi, comune ad un numero ampio di persone che si trovano in una stessa situazione.

Inoltre, è proprio il fatto che tale sentimento sia espresso pubblicamente che fa dell'entusiasmo un segno del progresso. È manifestandolo e condividendolo, quindi, con altre persone che questo segno diventa significativo, un «indicatore», usando la terminologia kantiana, e dimostrazione della

> *tendenza* del genere umano nel *complesso*, ossia non negli individui (poiché ciò condurrebbe a un conteggio e a un calcolo senza fine), bensì come lo si trova sulla terra, suddiviso in popolazioni e stati (Kant 1798b, 84; 2011, 254).

Quindi, segno del progresso[16].

[15] «Nella scienza storica, spiega [N.d.A.: Kant], al contrario di quanto avviene nella scienza della natura, non si dà, infatti, la possibilità di porsi da un punto di osservazione più alto, scientifico, né di partire dal nesso causa-effetto. Un punto di osservazione di tal genere, che superi cioè la sapienza umana, può essere solo quello della provvidenza» (Tundo Ferente 1998, 115).

[16] Lyotard, in uno studio sulla filosofia della storia kantiana, ha sottolineato come l'evento della rivoluzione manifesti una tensione verso qualcosa di ideale che, però, può verificarsi solo dalla parte della platea (cfr. Lyotard 1989, 50).

Hannah Arendt ha associato al sentimento della malinconia la riflessione kantiana sul progresso, perché questo, secondo Kant, concerne la specie ed è di «scarsa utilità» per l'individuo; l'idea di progresso si riferisce così all'«universale» e porta a «trascurare il particolare» (Arendt 2000, 44). Un brano di Kant è citato da Arendt a sostegno di questa posizione:

> Ammettendo che la condizione morale e fisica dell'uomo in questa vita sia predisposta nel migliore dei modi, ossia nel senso di un costante progresso e avvicinamento al sommo bene (postogli innanzitutto come scopo): egli tuttavia (anche essendo cosciente dell'invariabilità del suo intento) non può congiungere l'appagamento con la prospettiva di un perenne mutamento del suo stato (sia morale sia fisico). Lo stato, infatti, in cui egli si trova ora, resta pur sempre un male in confronto a quello, migliore, in cui egli è pronto a entrare (Kant 1794, 335; 1989, 32).

Altrove ho ipotizzato la possibilità di parlare di malinconia in relazione al progresso anche in altri termini, cioè associandola alla consapevolezza della costante possibilità del *punctum flexus contrarii* che può trasformare il progresso in regresso (cfr. Perni 2011, in particolare par. 2.1, interamente dedicato all'idea di progresso in Kant). Tutti gli sforzi che il singolo può mettere in campo per camminare con fiducia sulla strada del progresso, pur nella consapevolezza che non sarà esclusivamente il proprio contributo ad essere sufficiente per la compiuta realizzazione del genere umano, sembrano comunque essere caratterizzati da un *quantum* rilevante di inefficacia. Per quanto un'epoca possa dirsi 'illuminata' perché alcuni suoi aspetti più di altri sembrano assegnarle questo aggettivo, non vi è certezza che in futuro non si possa di nuovo regredire.

Il punto di partenza del discorso fin qui compiuto era rappresentato dall'uso pubblico della ragione quale cuore del processo di rischiaramento. Un uso che il singolo individuo realizza a partire da sé, ma che trova la sua possibilità di riuscita in una dimensione più ampia. Il metodo illuministico è elemento del progresso nel momento in cui lo si pratica individualmente, anche se può compiersi, seguendo la riflessione kantiana, solo ipotizzando e giustificando un orizzonte più ampio, quello del genere. Questo accade sia perché il campo d'azione del singolo è necessariamente più limitato (una breve vita, in generale caratterizzata da ostacoli, incertezze e difficoltà) sia perché quel metodo ha a cuore la libertà umana, la libertà di porsi fini in generale, la *Kultur*, che connota l'umanità in maniera peculiare rispetto agli altri esseri ed è una sua caratteristica generale. Il concetto di progresso si modella su questi contenuti e, malgrado non abbia la forza di una legge di causa-effetto, ha però la validità del postulato, che determina l'azione umana nell'ambito del pratico senza che si trasformi in un dogma speculativo.

La dimensione 'pubblica' assume quindi diversi connotati. Coincide con lo sguardo 'cosmopolitico' di chi si rivolge ad un vasto pubblico: coloro che vogliono e che sono capaci di ascoltare e leggere chi fa un uso pubblico della ragione. Il sentimento dell'entusiasmo nei confronti della Rivoluzione francese, condiviso pubblicamente, si inserisce in una dimensione che unisce i singoli e, nel momento in cui si compie, indica il progresso stesso, senza ovviamente poterlo giustificare in maniera definitiva.

CAPITOLO 3

Livelli del controllo pubblico del potere

Fino a questo momento ho distinto il concetto di pubblicità quale 'principio giuridico' da quello che lo lega, invece, al 'metodo illuministico'. In questo capitolo cercherò di strutturare la connessione tra questi due concetti ipotizzando la presenza, nella riflessione politica kantiana, di vari livelli di controllo del potere, che si intrecciano tra di loro anche con un certo grado di dipendenza reciproca e che si caratterizzano in maniera diversa a seconda dell'accezione di pubblicità presa in considerazione.

Nella parte introduttiva ho considerato la pubblicità legata al concetto di universalizzazione delle massime, nel contesto del diritto pubblico, ma anche come manifestazione esterna (cfr. *supra*, 16): pubblico è l'atto di rendere noto, di palesare, ad esempio, le massime che ispirano un'azione, renderle in questo modo materia comune ad altri e per altri. Vi è poi l'ulteriore senso, legato a quest'ultimo, per cui la pubblicità è quella dell'uso critico della ragione, che si origina dal pensare autonomo e che pone l'uomo dal punto di vista del 'cittadino del mondo'. Tale classificazione non va intesa in maniera rigida ed è necessariamente incompleta: esclude sfumature, contenute ora nell'una ora nell'altra accezione.

3.1 Il test della pubblicità

Il primo principio trascendentale del diritto pubblico è pensato da Kant come strumento utile a rilevare l'ingiustizia. Se una certa azione politica, un provvedimento, una proposta legislativa – Kant intende «tutte le azioni riferite al diritto di altri uomini» – non sono compatibili con la pubblicità, sono ingiuste. O meglio, è sulla massima che le ispira – perché un'azione nel campo del pratico

Romina Perni, University of Perugia, Italy, romina.perni@unipg.it, 0000-0001-9897-7044
Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)
FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)
Romina Perni, *Pubblicità, educazione e diritto in Kant*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 978-88-5518-671-1, DOI 10.36253/978-88-5518-671-1

è sempre guidata da una massima – che possiamo e dobbiamo applicare il test della pubblicità[1]. Kant porta degli esempi in relazione a questo, che riguardano il diritto dello Stato e il diritto internazionale (il diritto cosmopolitico viene, in questo caso, assimilato a quello internazionale). Scrive:

> *Per quanto concerne il diritto dello stato* (*ius civitatis*), cioè quello interno, ricorre la questione cui molti considerano difficile rispondere, e che il principio trascendentale della pubblicità risolve assai facilmente: "la rivolta è per un popolo un mezzo legittimo per rovesciare il potere oppressivo di un cosiddetto tiranno (*non titulo, sed exercitio talis*)?" (Kant 1795, 382; 2011, 189).

La prima formulazione risparmia, secondo Kant, «prolissità», che invece una «deduzione dogmatica dei fondamenti giuridici» porterebbe necessariamente con sé. Attraverso il test della pubblicità la questione è, infatti, immediatamente risolta: se si professasse pubblicamente la massima che ispira la rivolta, questa sarebbe vana. Di contro, per riuscire nell'azione, tale massima dovrebbe essere tenuta segreta.

Nell'ambito della riflessione sul diritto di rivolta, che qui intendo solo accennare, vanno sicuramente chiariti alcuni punti. Innanzitutto, mi sto qui riferendo al contenuto di *Zum ewigen Frieden*, che deve essere integrato con considerazioni che sullo stesso tema vengono espresse in altri testi kantiani[2], come, ad esempio, in *Über den Gemeinspruch*. In generale Kant rifiuta di ammettere che il popolo possa possedere un tale diritto e, quindi, essere legittimato a rovesciare un governo attraverso la rivoluzione:

> [...] ogni resistenza contro il supremo potere legislativo, ogni istigazione a far passare alle vie di fatto lo scontento dei sudditi, ogni sollevazione che esploda in ribellione, è il delitto supremo e più meritevole di pena nella cosa comune, perché ne distrugge le fondamenta (Kant 1793a, 299; 2011, 111).

Mentre nel caso di *Zum ewigen Frieden* la pubblicità vanifica la possibilità della rivolta perché ne impedisce il successo, in questo scritto ammettere la ribellione come mezzo legittimo significherebbe distruggere l'impianto stesso del diritto. Tale impossibilità non ha eccezioni e non è legata a determinate condizioni, nemmeno nel caso in cui il legislatore sia venuto meno ai fondamenti del contratto originario.

Due sono gli argomenti utilizzati da Kant, in questa sede, contro il diritto di resistenza. In una costituzione civile nessuno può autonomamente e arbitrariamente giudicare dell'amministrazione della costituzione stessa. Né il popolo né il capo dello stato «può agire come giudice in causa propria» (Kant 1793a, 300; 2011, 111), ma ci deve essere un'autorità terza delegata a decidere per entrambi.

[1] «Il principio della pubblicità sarà usato come un test per determinare la moralità o meno dell'agire politico, comprese le istituzioni considerate come accordi sociali stabili e legittimi» (Garcià-Marzà 2012, 99, traduzione mia).

[2] Sulla problematica considerazione della rivoluzione e del diritto di resistenza da parte di Kant cfr. Berkemann 1972; Haensel 1926, 104 sgg.; Losurdo, 1987; Marini 2004, 21-40; Losurdo 1984; Scuccimarra 1998; Tonella 2009; Westpahl 1998, 171-202.

Ribellarsi alle decisioni del capo dello Stato senza riconoscere questa autorità ed elevare a legge universale la massima che ispira tale azione, significherebbe rendere contraddittorio e addirittura annullare il contratto che è alla base della costituzione civile (cfr. anche Pievatolo 2011, 134-51) Il secondo argomento riguarda, invece, il fatto che sia il popolo sia il capo dello Stato potrebbero giudicare della giustezza o meno delle proprie azioni appellandosi, ad esempio, nel primo a caso ai torti subiti e, nel secondo caso, all'indocilità del popolo stesso. La ricerca di un giudice ulteriore per dirimere questa controversia, diverso da colui che ha la «cura suprema del diritto pubblico», cioè il capo dello Stato, ci porta a un regresso all'infinito del tutto inutile (cfr. Kant 1793a, 300; 2011, 111).

Anche nei *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797) Kant torna sullo stesso argomento:

> Infatti, perché il popolo fosse autorizzato alla resistenza, dovrebbe esistere una legge pubblica che la permettesse, vale a dire la legislazione sovrana dovrebbe contenere in se stessa una disposizione, secondo la quale essa non sarebbe più sovrana, e il popolo, come suddito, sarebbe dichiarato in un solo e stesso giudizio sovrano di colui al quale è soggetto, il che si contraddice (Kant 1797a, 320; 2010, 508).

Perciò il popolo non può resistere, ma può al massimo querelare il «reggitore» e, se il cambiamento di una costituzione ingiusta (o «difettosa») è certamente auspicabile – e anche doveroso –, questo dovrebbe avvenire attraverso riforme da parte del sovrano e non con una rivoluzione (Kant 1797a, 321-22; 2010, 509-10).

Soffermandoci ora su quanto scrive Kant in merito all'applicazione della prima formula al diritto interno dello Stato, potremmo dire innanzitutto che l'illegittimità riguarda la modalità più che il contenuto della possibile rivolta: «I diritti del popolo sono offesi e a lui (al tiranno) non viene fatta nessuna ingiustizia con la detronizzazione: su questo non c'è dubbio» (Kant 1795, 382; 2011, 189). È ingiusto, invece, che il popolo consideri la rivolta un mezzo legittimo. L'argomentazione di Kant a giustificazione di questa affermazione ha due passaggi:

1. attraverso il test della pubblicità, possiamo renderci conto che quest'ultima vanificherebbe l'intento della massima che guida l'azione della ribellione. Rendendo manifesta l'intenzione di ribellarsi, i sudditi sarebbero destinati all'insuccesso «e altrettanto poco possono lamentare ingiustizia se dovessero essere perdenti in questo conflitto e poi subire le pene più dure per questo motivo» (Kant 1795, 382; 2011, 190).

2. D'altra parte non si può fondare una costituzione statuale pensando di inserire come sua condizione la possibilità di esercitare violenza contro il capo in certe occasioni: o il capo non sarebbe tale (perché i sudditi possederebbero un potere legittimo che lo sovrasterebbe) oppure non esisterebbe proprio una costituzione. Quindi se anche lo scopo della rivolta fosse quello di sostituire la costituzione esistente (ingiusta) con un'altra più giusta che contempli la possibilità di un mezzo ingiusto, tale scopo non si potrebbe raggiungere e il test della pubblicità lo conferma (cfr. Kant 1795, 382-83; 2011, 189-91).

Per quanto riguarda l'ambito internazionale, basta prendere in considerazione uno dei tre esempi portati da Kant per capire che ci troviamo sulla stessa linea di interpretazione del problema. Se uno Stato rendesse nota questa massima:

> Se una potenza confinante, cresciuta fino a una grandezza spaventosa (*potentia tremenda*), suscita preoccupazione, si può presumere che essa *vorrà* anche essere oppressiva, poiché lo *può*, e questo dà alle potenze minori il diritto di attaccarla (unite), anche senza precedente offesa? (Kant 1795, 384; 2011, 191),

la conseguenza sarebbe provocare «soltanto il male in modo più certo e veloce» (Kant 1795, 384, 191). Rendere pubblica questa affermazione non farebbe altro che spingere lo Stato più grande a schiacciare il più piccolo. Ed anche l'unione proposta sarebbe destinata a fallire, visto che, secondo il motto *divide et impera* – che Kant inserisce tra le massime dell'«uomo pratico» (Kant 1795, 375, 183) -, gli interessi particolari tenderanno a prevalere e a veicolare disgregazione, che è comunque vantaggiosa per lo Stato più grande.

Mi sembra di poter dire che, nella prima formulazione trascendentale del diritto pubblico, sono in realtà contenute anche le altre argomentazioni contro il diritto di resistenza espresse da Kant prima e dopo *Zum ewigen Frieden*. Individuare la giustizia attraverso la considerazione della compatibilità o meno delle massime con la pubblicità significa, da una parte, che rendere manifeste quelle massime potrebbe provocare delle conseguenze concrete e verificabili, che diventerebbero, quindi, segno di ingiustizia. Dall'altra parte, però, questa compatibilità potrebbe anche essere letta legando la pubblicità all'idea di universalizzazione. Se il diritto di resistenza divenisse contenuto di una legislazione universale, l'impianto stesso del diritto crollerebbe.

Possiamo leggere l'applicazione del test della pubblicità anche come metodo per svelare quali massime siano dettate dalla sola prudenza politica e quali no. Questo non significa, come abbiamo visto, che tutte le massime che non superino il test della pubblicità siano necessariamente dettate dalla prudenza politica, ma è vero l'inverso: tutte le massime della prudenza non superano sicuramente tale test. La prudenza, quando non è bilanciata e contenuta dalla sapienza, agisce tendenzialmente in segreto, anche se con alcune specificazioni. In una situazione di dispotismo consolidato, è importante ribadirlo, il despota potrebbe non temere le conseguenze dovute alla manifestazione delle massime che ispirano le proprie azioni ingiuste, essendo pronto a reprimere qualsiasi forma di dissenso con la forza, di cui ha il monopolio. E potrebbe quindi rendere note le massime che guidano le proprie azioni ingiuste senza alcun timore.

3.2 La rilevazione dell'ingiustizia

Individuare e riconoscere l'ingiustizia attraverso lo strumento del test della pubblicità non si dà nella realtà in modo immediato. Come ho già anticipato nel capitolo precedente, se tale test ci consente di individuare, insieme alla seconda formulazione, una connessione a priori tra pubblicità e ingiustizia, ritengo lecito, comunque, ipotizzare che si possa riflettere sulle occorrenze reali che possono dar-

si conseguentemente all'applicazione di tale test. Il campo di interesse di questa operazione sembra essere diviso in due parti: da un lato, vi sono coloro che sono deputati a scegliere e a decidere in ambito politico, i soggetti politici (che Kant, come abbiamo visto, codifica nelle diverse figure di 'uomini politici', in ognuna delle quali possiamo ritrovare la presenza più o meno equilibrata di 'sapienza' e 'prudenza'); dall'altra parte, ci sono coloro che dovrebbero rilevare l'ingiustizia e che di quelle decisioni sono i destinatari (i sudditi, i cittadini). Mi interessa utilizzare il termine «rilevazione» perché è semanticamente affine all'ambito del controllo del potere, che è ciò che, in questo volume, cerco di sottolineare nella prospettiva kantiana in maniera strutturalmente legata al tema della pubblicità.

Il fatto che si possa dire di una massima che è ingiusta dovrebbe avere delle conseguenze sui destinatari di una certa scelta politica. Nel caso di un'ingiustizia, vi potrebbe essere la denuncia pubblica, attraverso scritti ad esempio; non è ammessa da Kant la resistenza e, quindi, tale denuncia deve muoversi entro i limiti di ciò che è possibile in modo che non crolli l'impianto stesso del diritto pubblico (lo abbiamo visto precedentemente). Secondo il punto di vista kantiano, questi limiti sono molto stretti. Inoltre, la rilevazione dell'ingiustizia va di pari passo con la volontà, la capacità e la possibilità da parte dei destinatari di compiere quest'operazione.

Potrebbe, infatti, non esserci volontà da parte dei cittadini, nel momento in cui la loro condotta è caratterizzata da indifferenza, da pigrizia oppure da una situazione di pericolo o paura (cfr. su questo punto il commento di Pievatolo 2011, 226-31). Nel primo caso si tratta di una possibilità che solo come paradosso può essere considerata numericamente rilevante. È altamente improbabile che i cittadini non vogliano controllare l'operato di coloro che governano semplicemente perché tutti pigri o indifferenti, anche se è possibile che questa tipologia di persone rappresenti la maggioranza. Nel secondo caso, invece, il pericolo o la paura possono essere determinati da un contesto istituzionale in cui non ci siano le condizioni perché tale controllo possa effettuarsi. Il controllo del potere deve essere innanzitutto possibile. Deve essere consentita la presenza, nel momento in cui si rilevi l'ingiustizia, di canali a livello istituzionale che ne consentano la denuncia pubblica. Deve esserci, cioè, quella che abbiamo chiamato, seguendo Kant, la libertà dell'uso pubblico della ragione (cfr. par. 3.3 a seguire).

Infine vi è la capacità. Anche in un contesto in cui sia garantita la possibilità della rilevazione dell'ingiustizia e in cui i cittadini si dimostrino volenterosi, essi potrebbero non possedere le adeguate capacità perché tale controllo si realizzi (dovrebbero essere «attivi», «informati» e «consapevoli», per usare le parole di N. Bobbio)[3].

[3] «Quando parlo di "potere in pubblico" mi riferisco, sia ben chiaro, al pubblico attivo, informato, consapevole dei suoi diritti, a quel pubblico della cui nascita e del cui sviluppo dall'età dell'illuminismo in poi ha ricostruito la storia Jürgen Habermas in un'opera molto nota e discussa, al pubblico nel significato in cui Kant parlava, in un celebre scritto sull'illuminismo, del diritto e dovere dei filosofi di fare un uso pubblico della propria ragione» (Bobbio 1999, 341). Anche su questo aspetto mi concentrerò più specificatamente nel terzo paragrafo e nella parte di questo volume dedicata all'educazione alla pubblicità.

D'altra parte, con l'enunciazione della prima formula Kant non ha affatto risolto il problema della giustizia e dell'ingiustizia né ha chiarito fino in fondo il ruolo della pubblicità. Per sua stessa ammissione vi è bisogno di porre la seconda formula, che pretende di fondare in positivo la giustizia, anche se questo tentativo incontra le difficoltà dovute al fatto – come abbiamo visto nel precedente capitolo – che alcuni tipi di massime giuste potrebbero rimanere fuori dai confini della giustizia, definita secondo e grazie alla pubblicità. Si tratta delle massime che non hanno bisogno della pubblicità per raggiungere il loro scopo, ma che sono comunque giuste.

Seguendo quanto Kant scrive nella *Metaphysik der Sitten* un'azione è «giusta, quando per mezzo di essa, o secondo la sua massima, la libertà dell'arbitrio di uno può sussistere colla libertà di ogni altro secondo una legge universale» (Kant 1797b, 230; 2009, 407). Se unissimo questa definizione alla seconda formula, potremmo dire che tutte le massime che hanno bisogno della pubblicità per raggiungere il loro scopo sono giuste e che, quindi, sono in grado di garantire la coesistenza degli arbitri secondo una legge universale. Avremo, così, un legame molto stretto tra pubblicità e universalità, ma rimarrebbe comunque il problema dell'esclusione di quelle massime giuste, che non hanno bisogno della pubblicità.

3.3 La libertà della penna

Scrive Kant in *Über den Gemeinspruch*:

> Il suddito non recalcitrante deve poter assumere che il suo principe non *voglia* fargli ingiustizia. Quindi, poiché ogni essere umano ha tuttavia i suoi diritti incancellabili cui non può mai rinunciare neanche se lo volesse e su cui egli stesso è autorizzato a giudicare, ma l'ingiustizia che gli capita, secondo la sua opinione, avviene, dal punto di vista di quel presupposto, solo per errore o per disinformazione del potere supremo su certe conseguenze delle leggi; così deve spettare al cittadino dello stato, e in verità con favore del principe stesso, la facoltà di rendere pubblicamente nota la sua opinione su ciò che, nelle disposizioni di quest'ultimo, gli sembra una ingiustizia verso la cosa comune (Kant 1793a, 304, 115-16).

Di fronte ad un'ingiustizia, secondo Kant, un individuo deve innanzitutto presupporre che essa sia capitata per errore o scarsa/mala informazione da parte di coloro che detengono il potere. Una visione apparentemente ingenua, o forse da Kant inserita in maniera provocatoria (si pensi al fatto che le figure di uomini politici delineate in *Zum ewigen Frieden* prospettano la possibilità di una pratica politica schiacciata sulla prudenza e che, quindi, è ingiusta anche secondo le intenzioni e la volontà consapevole di chi la compie), ma che comunque deve essere presupposta secondo come dovrebbe darsi per via di ragione la pratica politica. D'altra parte coloro che detengono il potere non sono esenti dalla tendenza al male. Non dobbiamo, infatti, immaginarci «il capo [...] dotato della grazia di ispirazioni celesti ed elevato al di sopra dell'umanità» (Kant 1793a, 304; 2011, 116). Al di là di questo aspetto, che pretende di indagare su ciò che precede la volontà di coloro che operano in ambito politico, ogni essere

umano deve avere comunque la facoltà di rendere pubblica la propria opinione, denunciare eventualmente l'ingiustizia e dovrebbe essere il 'principe' stesso a favorire questa pratica.

Questa libertà, che successivamente viene definita «libertà della penna», deve essere perciò garantita a livello legislativo e istituzionale[4]. Come abbiamo già visto, questo vuol dire che, per esercitare un controllo sul potere politico, deve esserci innanzitutto la possibilità di farlo. Chiunque deve poter rilevare e manifestare pubblicamente l'esistenza di un'ingiustizia: scriverne, divulgare i propri scritti, rendere pubblica la propria opinione. Questa libertà della penna che Kant difende così strenuamente ha, in realtà, molti limiti, ma è il grado minimo da richiedere a un'istituzione. Essa va esercitata «nei limiti del rispetto e dell'amore per la costituzione in cui si vive» (Kant 1793a, 304; 2011, 116) e, inoltre, quella stessa costituzione deve essere «mantenuta tramite il modo di pensare liberale dei sudditi, che ispira quella stessa ancora di più (e qui anche le penne si limitano reciprocamente da sé, così da non perdere la loro libertà)» (Kant 1793a, 304; 2011, 116). La garanzia della libertà della manifestazione pubblica del proprio pensiero si nutre, quindi, di un attento bilanciamento di forze in modo che non si verifichi alcuna prevaricazione.

La libertà della penna è allora

> l'unico palladio dei diritti del popolo. Infatti volergli negare anche questa libertà non è soltanto come volergli togliere ogni pretesa di diritto nei riguardi del comandante supremo (secondo Hobbes) ma anche sottrarre a quest'ultimo, la cui volontà dà comandi ai sudditi in quanto cittadini semplicemente perché rappresenta la volontà generale del popolo, ogni conoscenza su quanto egli stesso cambierebbe se lo sapesse, e metterlo in contraddizione con se stesso (Kant 1793a, 304; 2011, 116).

D'altra parte questa libertà, strettamente legata all'uso pubblico della ragione, è considerata da Kant, come abbiamo già visto, la più inoffensiva (cfr. Kant 1784a, 36; 2011, 55) perché si interessa della critica, non del sovvertimento immediato dell'ordine esistente o della legge. Quell'uso non può superare il limite della tenuta del contesto giuridico esistente.

[4] «Kant introduce la "libertà di penna" non come un semplice escamotage o un diritto fra gli altri, che il sovrano, così come concede, può anche revocare; la "libertà della penna", intesa come diritto di manifestare pubblicamente la propria opinione, è invece definita da Kant "l'unico palladio dei diritti del popolo", e voler contestare al popolo anche questa libertà significherebbe, come vuole Hobbes, privarlo di ogni diritto nei riguardi del sovrano. La pubblicità permette di riaprire la domanda sul giusto e l'ingiusto della legge, alla quale non solo il giureconsulto non può rispondere, ma che deve anzi respingere come insensata. Questa domanda viene raccolta dalla filosofia e tematizzata all'altezza del rapporto tra giustizia e verità» (Tomba 2003, 430). Davis scrive che questa garanzia legislativa e istituzionale non discende dalla prima formulazione, cioè da un test ipotetico e formale, che non implica che i cittadini debbano operare realmente un controllo del potere politico. Questa interpretazione pone Kant in maniera problematica nella tradizione del pensiero liberale («Kant è in realtà molto più vicino al repubblicanesimo di Montesquieu che al liberalismo di Mill»; Davis 1991, 420, traduzione mia).

La più inoffensiva, eppure la più preziosa[5]. Quando la indico come grado minimo intendo dire che, senza di essa, l'intero discorso sul progresso potrebbe perdere di efficacia. Potrebbe non avere senso, infatti, riflettere sul compimento della destinazione del genere umano, sulle condizioni e sulle possibilità di un processo di rischiaramento che ha nel suo cuore l'uso pubblico della ragione, se a ciascuno non fosse consentito tale uso. Una facoltà che potrebbe non essere esercitata per pigrizia, indifferenza o magari per un capriccio dei singoli, ma che per nessuna ragione dovrebbe essere vietata. Secondo quanto ha scritto Massimiliano Tomba, si tratta di scuotere le condizioni stesse di possibilità di una società. Minando la libertà della penna e, quindi, la possibilità di comunicazione tra gli individui e di creazione «di un'autonoma sfera pubblica, si mina la stessa condizione di possibilità di una società». Non si tratta, quindi, solo di stilare «una casistica delle ingiustizie», quanto di individuare «quell'ingiustizia assoluta che è costituita da ogni esclusione e da ogni ostacolo alla formazione di un'autonoma sfera pubblica» (Tomba 2003, 433).

Mi vorrei soffermare ora sul seguito della citazione tratta da *Über den Gemeinspruch*:

> Ma infondere al capo la preoccupazione che nello stato si possano eccitare disordini per il pensare da sé e ad alta voce, significa suscitare in lui sfiducia nel proprio potere o anche odio nei confronti del suo popolo. Però il principio generale, secondo cui un popolo ha i suoi diritti *negativamente*, cioè di giudicare meramente che cosa *non* potrebbe essere considerato come *prescritto* dalla suprema legislazione con tutta la sua buona volontà, è contenuto in questa proposizione: *ciò che un popolo non può decretare su se stesso non può decretarlo neppure il legislatore sul popolo* (Kant 1793a, 304; 2011, 116).

Garantire ai sudditi/cittadini la libertà della penna non costituisce un depotenziamento del ruolo di coloro che governano. Anzi, parlare di questa garanzia nei termini del fatto che tale uso potrebbe destare preoccupazione nello Stato significa ammettere quanto questo sia fragile, potendo essere messo in crisi dalle critiche e generare addirittura sentimenti di odio nei confronti del popolo. È la stessa preoccupazione che spinge Kant a parlare in *Zum ewigen Frieden* dell'articolo segreto (cfr. Kant 1795, 368-69; 2011, 177-79), anche se rispetto ad un'altra questione. In questo caso svelare il fatto che i re, nelle loro decisioni, chiedono la collaborazione dei filosofi potrebbe sminuire l'autorevolezza e il potere di coloro che governano. Nel caso, invece, tratto da *Über den Gemeinspruch* coloro che go-

[5] «L'affermazione kantiana che la "libertà della penna" sia "l'unico palladio dei diritti del popolo" – aulica e di scarso significato, per il lettore odierno – costituiva, per i contemporanei di Kant, una presa di posizione politica chiara, a favore della tesi della sovranità popolare e del diritto individuale inalienabile di giudicare le azioni del potere costituito. [...] Quanto al riconoscimento, ampiamente diffuso, della natura potenzialmente eversiva della libertà di stampa, in grado di rovesciare, da sé sola, i governi dispotici, Kant esibiva – a rassicurare i censori – dichiarazioni formali sul carattere innocuo della libertà di pensiero e una negazione esplicita del diritto di resistenza» (Tafani 2011, 26-7).

vernano devono garantire la possibilità di usare pubblicamente la ragione anche e soprattutto quando questo significhi esporre una critica di tipo 'politico'.

Sono due gli elementi che possono essere in maniera controproducente considerati pericolosi: il pensare da sé e il pensare ad alta voce. Come abbiamo visto, sono proprio questi due aspetti ad unirsi in quello che nel testo sull'Illuminismo è definito l'«uso pubblico della ragione». Pensare da sé vuol dire aprirsi alla critica e fare questo significa porsi dal punto di vista del cittadino del mondo.

3.4 Fondamento pubblico del potere

Si possono, a questo punto, individuare diversi livelli del controllo pubblico che i cittadini/sudditi sono chiamati ad effettuare.

Il primo livello è quello per cui il riconoscimento dell'ingiustizia è possibile. Il test della pubblicità applicato alle massime stabilisce come riconoscere l'ingiustizia a livello ipotetico. La prima e la seconda formulazione tentano di saldare *a priori* pubblicità e giustizia. Nel momento in cui utilizziamo il test come effettivo strumento di rilevazione dell'ingiustizia, potrebbero però non esservi le condizioni tali che il controllo pubblico in questa forma possa darsi.

Vi è un secondo livello, che segna concettualmente il passaggio dalla prima alla seconda formula, dove si tenta di vincolare la giustizia all'esistenza di queste condizioni. L'esigenza di Kant è che la pubblicità diventi strutturale attraverso la garanzia che il pubblico uso della ragione sia libero. Richiedere da parte dei cittadini e assicurare dall'alto la libertà della penna è un primo passaggio, anche se è Kant stesso ad ammettere che si possa «*regnare* in forma autocratica, e tuttavia *governare* in modo repubblicano, vale a dire nello spirito del repubblicanesimo e secondo l'analogia con esso» (Kant 1798b, 86 nota; 2011, 257). Anche nel caso in cui il sovrano regni in maniera autocratica e, quindi, non vi sia pubblicità strutturale, che è propria della forma repubblicana, la garanzia della libertà della penna, un diritto che, in questo caso, viene concesso dall'alto, consente di rimanere nello spirito del repubblicanesimo.

Questo secondo livello aggancia insieme la pubblicità come principio giuridico e come metodo illuministico, creando lo spazio per un contesto riconosciuto e riconoscibile di esercizio pubblico della ragione che serve allo Stato come permanente veicolo di critica da parte dei cittadini, di conseguente ridiscussione e di eventuale rimessa in linea dei propri principi fondanti e da stimolo per l'esercizio stesso dell'uso pubblico della ragione[6].

Nel passaggio dalla prima alla seconda formula Kant cerca di porre la pubblicità a fondamento di una politica 'giusta', anche se tale tentativo ha dei limiti legati al fatto che esistono azioni giuste per le quali il riferimento alla pubblicità non è una condizione. Al di là di questo, certamente un contesto repubblicano è quello che per Kant potrebbe garantire l'accordo permanente tra politica

[6] Laursen considera l'utilizzo del termine "pubblicità" da parte di Kant proprio nel senso che lo avvicina ad una critica del potere (Laursen 1986, 584-603).

e morale, pur mantenendo la possibilità dell'esistenza di un sovrano che regni in maniera autocratica e che, al tempo stesso, realizzi delle condizioni caratterizzate da margini di libertà di parola e di espressione per i propri sudditi (di nuovo, governare 'nello spirito del repubblicanesimo'). È questo il terzo livello, in cui si può dire che, per Kant, l'uomo politico trova definitivamente la via da seguire: realizzare un ordinamento repubblicano e operare in questa cornice (cfr. Kant 1795, 352; 2011, 161-62; Marini 2007, 189). Questo livello potrebbe essere considerato il compimento, la sistemazione definitiva del problema dei rapporti tra politica e morale (cfr. Cattaneo 2013, 146-47).

Secondo Kant la costituzione repubblicana è quella che sorge dalla pura fonte del diritto. Quindi una costituzione dispotica non può garantire che ci sia accordo tra la politica e la morale perché si fonda su un principio che già di per sé tradisce il principio di pubblicità. Il dispotismo è «il principio dell'esecuzione arbitraria, da parte dello stato, delle leggi che esso stesso ha dato». La volontà non può dirsi «pubblica», non può riguardare tutti, ma viene usata dal governante come sua volontà privata (Kant 1795, 352; 2011, 161). La repubblica, infatti, è la sola forma di governo che discende dall'idea di contratto originario, termine di paragone di ogni legge pubblica, «sul quale soltanto fra gli esseri umani può essere fondata una costituzione civile e quindi pervasivamente giuridica, e istituita una cosa comune» (Kant 1793a, 297; 2011, 109). Questo implica che colui che legifera debba farlo come se (*als ob*) le leggi provenissero dalla volontà riunificata del popolo, nel rispetto del concetto di diritto. E il controllo che i cittadini, attraverso l'uso pubblico che fanno della propria ragione, possono operare è funzionale a rendere concreta l'adesione alla *anima pacti originarii*, che contiene «l'obbligazione per il potere costituente di adattare a quell'idea il *modo di governo*» (Kant 1797a, 340; 2010, 531).

Rispetto all'estensione e alla limitazione di questo 'popolo' per Kant possono essere rintracciate diverse posizioni. Da una parte, c'è chi pone l'accento sulla distinzione tra cittadini attivi e passivi presente nei *Methapysische Anfangsgründe der Rechtslehre*[7] e sul principio dell'indipendenza economica, citato, sempre nella *Rechtslehre* e in *Über den Gemeinspruch*, quale pilastro del modello repubblicano insieme a libertà e uguaglianza. Kant propone, in queste due opere, un suffragio limitato. Il fatto che, in *Zum ewigen Frieden*, la distinzione attivi/passivi non venga presentata e che l'indipendenza economica diventi «*dipendenza* di tutti da un'unica legislazione comune» (Kant 1795, 349; 2011, 159) ha spinto alcuni studiosi (ad esempio, Giuliano Marini) a parlare della possibilità di considerare la posi-

[7] «Soltanto la capacità di votare costituisce la qualificazione del cittadino; questa capacità presuppone l'indipendenza di questi nel popolo, poiché egli non soltanto vuol essere parte di un corpo comune, ma anche un membro di esso, vale a dire una parte che agisce secondo il proprio arbitrio in comunione con gli altri. Quest'ultima qualità costituisce necessariamente la differenza tra cittadino attivo e cittadino passivo» (Kant 1797a, 314; 2010, 501). In *Über den Gemeinspruch* Kant scrive che la qualità richiesta al «cittadino», che è colui che ha diritto di voto, è «che egli sia suo proprio signore (*sui iuris*) e quindi abbia una qualche proprietà [...] che gli dia da mangiare» (Kant 1793a, 295; 2011, 108).

zione kantiana più vicina a quella che prevede un suffragio universale[8]. In realtà la possibilità o meno di attribuire a Kant un'estensione del diritto di voto incide solo parzialmente sul discorso che riguarda la pubblicità. Kant non si interessa del problema di come e se i cittadini passivi possano comunque attuare un controllo pubblico del potere pur non possedendo diritto di voto. Tale questione non è presente in *Zum ewigen Frieden*, dove la distinzione attivi/passivi viene meno e il discorso sulla pubblicità diventa, allo stesso tempo, centrale. L'uso pubblico della ragione è comunque concesso potenzialmente a tutti.

A questo punto vorrei porre alcune considerazioni finali.

Nella parte dello scritto sull'Illuminismo dedicata all'operato politico di Federico il Grande (cfr. Kant 1784a, 40; 2011, 57-8), Kant sembra delineare questa come situazione politica realisticamente più accettabile. Scrive:

> Ma solo chi, illuminato egli stesso, non teme le ombre e dispone, al contempo, di un esercito numeroso e ben disciplinato a garanzia della pubblica pace, può affermare quello che invece una repubblica non può arrischiarsi a dire: *ragionate quanto volete e su tutto ciò che volete; solamente obbedite!* (Kant 1784a, 41; 2011, 59).

Da qui l'esito paradossale:

> Un maggiore grado di libertà civile sembra vantaggioso per la libertà dello *spirito* del popolo, e tuttavia pone a essa barriere invalicabili; un grado minore di libertà civile, al contrario, offre allo spirito lo spazio per svilupparsi secondo tutte le sue capacità (Kant 1784a, 41; 2011, 59)[9].

Si tratta di un innesto di realismo, per cui la soluzione più facilmente realizzabile sarebbe quella che ho tentato di porre nel passaggio dal secondo al terzo livello (almeno un governo nello 'spirito' del repubblicanesimo)[10], ferma restando l'avversione kantiana per il dispotismo autenticamente dispiegato.

È, però, possibile spingerci più avanti. L'uomo politico può continuare a essere corrotto (in segreto) e, contemporaneamente, comportarsi (in maniera manifesta) da politico morale. Può, però, anche avere intenzione retta e, allora, sarà anche virtuoso[11]. Allo stesso modo i sudditi/cittadini potrebbero essere un

[8] Cfr. Marini 2001, 19-20. Su un'evoluzione in senso democratico del pensiero di Kant cfr. anche Pievatolo 1999. All'opposto, ad esempio, la posizione di Gioele Solari ("Introduzione" a Kant 1797a, 16).

[9] Ciaran Cronin sottolinea il legame tra la proposta politica kantiana, il dibattito nell'ambito dell'illuminismo prussiano e l'assolutismo politico: «Una politica rischiarata è considerata come parte di un più ampio progetto di repubblicanizzazione che tenta di conciliare diritti individuali e obbedienza all'autorità, anche se alla fine non riesce a superare quella tensione tra rischiaramento e potere politico che è endemica nell'Illuminismo» (Cronin 2003, 54; traduzione mia).

[10] Sembra che qui ci sia una riproposizione del rapporto tra le proposte che, nell'ambito del diritto dei popoli, Kant prospetta *in thesi* e *in hypothesi* (cfr. Kant 1795, 357; 2011, 166).

[11] Cfr. Marini 2007: «L'uomo politico potrà aderire interiormente a questa legge della ragion pura pratica, ed allora sarà anche virtuoso, ma potrà anche aderirvi esteriormente, ed essere interiormente ipocrita e magari corrotto, purché ciò non incida sulla libertà esterna dei suoi sudditi» (189).

popolo di diavoli e fare parte di un governo repubblicano senza che essi vengano mai trasformati in angeli. Ma potrebbero anche essere cittadini consapevoli della giustezza del contesto giuridico in cui sono inseriti e allora sarebbe possibile individuare un ulteriore livello del nostro discorso sulla pubblicità. Quello in cui chi governa lo fa intenzionalmente con spirito repubblicano; in cui i cittadini svolgono volontariamente la loro opera di controllo perché la riconoscono come dovere di ragione; dove ognuno è consapevolmente più che semplice meccanismo della natura. In questo caso dimensione istituzionale e dimensione individuale sarebbero fortemente saldate. Quella concordanza tra politica e morale fondata dal punto di vista oggettivo, sarebbe tale, sempre e comunque, anche dal punto di vista soggettivo.

Si tratta certamente di una condizione ideale. Per la tenuta della repubblica dal punto di vista giuridico non c'è bisogno di condizioni 'morali' che i singoli individui debbano rispettare per essere degni, o anche solo consapevoli, della cittadinanza repubblicana. Possono essere e rimanere diavoli e la repubblica si reggerebbe lo stesso: come già detto, la natura provvidenziale agisce *in subsidium* agli sforzi dell'uomo (cfr. Kant 1793a, 313; 2011, 124). Il fatto che i diavoli siano dotati di intelletto[12] non implica necessariamente che essi debbano accettare tale forma di governo giusta, pur potendola, invece, riconoscere come tale. Diavoli e angeli sono tipizzazioni estreme, per i quali la tendenza al male (nei primi) e la disposizione al bene (nei secondi) – caratteristiche umane in entrambi i casi – vengono completamente dispiegate. La specie umana è in una posizione diversa e mediana e il percorso che ogni individuo può e deve compiere per rendere l'intenzione morale sempre più nitida a se stesso e agli altri (cfr. Kant 1795, 366-67; 2011, 174-76)[13], malgrado esso sia libero comunque di non seguire tale strada, è ciò che lo qualifica in maniera autenticamente umana. Nella seconda parte mi occuperò del ruolo che l'educazione gioca in questo percorso.

[12] «Il problema dell'edificazione dello stato, duro come ha l'aria di essere, è risolvibile anche per un popolo di diavoli (purché abbiano intelletto)» (cfr. Kant 1795, 366; 2011, 175).

[13] Come ha scritto Augusto Guerra: «[...] l'intenzione morale dell'uomo si purifica attraverso un lento lavorìo di circostanze, di occasioni, soprattutto di costrizioni operanti dall'esterno» (Guerra 2015, 177).

L’educazione alla pubblicità

CAPITOLO 4

Educazione e progresso

I temi della terza *Kritik*, in particolare quelli legati alla teleologia, sono stati fin qui presentati come tentativo di conciliare meccanicismo e finalismo[1]. Giuliano Marini ha parlato in questi termini del ruolo che, nell'impianto filosofico kantiano, svolge il ricorso alla natura intesa come sistema teleologico:

> [...] possiamo dire che noi non sappiamo come la natura è in sé (noumenicamente), e la conosciamo solo fenomenicamente, attraverso nessi causali; poi sperimentiamo come un fatto della ragione la legge morale, nascente dalla libertà, e bisognosa dei postulati, visti, oltreché nella detta libertà, in dio e nell'anima immortale. Quei due mondi sarebbero scissi tra loro, se non intervenisse una tendenza irrefrenabile a considerare la natura e la libertà come collegate, e quindi a considerare la natura come organizzata secondo fini (Marini 2007, 61).

L'umanità è inserita in questo delicato intreccio con un ruolo diverso rispetto alle altre specie e i singoli esseri umani sono in una costante ricerca di equilibrio tra la

[1] «[...] la terza *Critica* realizza una più completa convergenza tra spiegazione meccanica e interpretazione finalistica della natura. Se nella critica della ragion pura queste due forme di conoscenza sono ancora in qualche modo giustapposte, riguardando l'una il piano dell'esperienza e l'altra quello dell'idealità regolativa, ora esse si intrecciano in un'unica realtà, considerata sotto i due diversi aspetti della conoscenza determinante e di quella riflettente. Anche se l'unità di meccanismo e finalismo è rinviata a un principio che trascende la natura, nella *Critica del Giudizio* la causalità meccanica opera in funzione della finalità complessiva, mentre la prospettiva teleologica non solo non ostacola, ma promuove la sempre maggiore estensione della spiegazione causale» (Mori 2008, 262-63).

Romina Perni, University of Perugia, Italy, romina.perni@unipg.it, 0000-0001-9897-7044
Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)
FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)
Romina Perni, *Pubblicità, educazione e diritto in Kant*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 978-88-5518-671-1, DOI 10.36253/978-88-5518-671-1

propria volontà libera, il riferimento ai contenuti di ragione e il fatto della loro determinazione meccanica. Come vedremo, quella che Kant definisce «l'arte dell'educare» – insieme all'«arte del governare» –, deve fare i conti con questi diversi aspetti.

Vi è poi il problema, già in parte affrontato, della tenuta della *Republik* e del rapporto tra etica, morale e politica, se Kant ammette che questa forma del dominio possa essere accettata anche da un popolo di diavoli purché dotati di intelletto.

Le due questioni risultano strettamente collegate tra di loro. L'essere umano è l'unico che sa darsi fini liberamente ed è, come abbiamo già visto, «il ben titolato signore della natura», quale «unico essere che sulla terra abbia un'intelligenza, e quindi una facoltà di porsi volontariamente degli scopi» (Kant 1790, 431; 2005[3], 547). La capacità di porsi fini arbitrari in generale è la cultura ed incarna la libertà, anche se ne esistono di diversi tipi. La cultura dell'abilità è preparatoria perché «è senza dubbio la condizione soggettiva principale della capacità di promuovere dei fini in generale» (Kant 1790, 431-32; 2005[3], 549), mentre la cultura dell'educazione (o disciplina) è quella che promuove la volontà nella scelta dei fini. È negativa perché libera la volontà dal dominio dispotico degli appetiti (cfr. Kant 1790, 431-32; 2005[3], 549).

4.1 Il dovere dell'educazione

L'uomo, per Kant, è la sola creatura che «deve» essere educata (Kant 1803, 441; 2009, 101), perché non ha una conoscenza innata in grado di formarlo direttamente e senza ulteriori mediazioni né si comporta rettamente per solo istinto. Per capire il senso di questo dovere, in *Über Pädagogik* (1803) Kant utilizza il paragone con gli animali, che non hanno bisogno dell'educazione «ma, al massimo, di essere nutriti, riscaldati, guidati e di una particolare protezione». Ciò che trasforma l'animalità in umanità è la disciplina o il governo. A differenza degli animali, per i quali è una ragione esterna a provvedere a tutto, «l'uomo, invece, ha bisogno della sua propria ragione». Contemporaneamente ha, però, bisogno anche degli altri. Così la specie umana nella sua totalità «deve tirare fuori, gradualmente, dalle sue stesse strutture e con i propri sforzi le qualità specifiche dell'umanità» (Kant 1803, 441; 2009, 101).

Questo significa che l'uomo deve essere educato non solo per i motivi che lo distinguono dagli animali, ma perché è solo attraverso l'educazione che può sviluppare quelle caratteristiche che lo rendono autenticamente umano, che altrimenti potrebbero rimanere potenzialità inespresse.

Malgrado questo dovere, l'educazione presenta limiti, risulta essere fragile, incerta, sempre passibile di errore (su questo cfr. Formosa 2011, 13 sgg.).

Innanzitutto, vi è l'incertezza dell'esito: a educare gli uomini sono, infatti, altri uomini, che a loro volta devono essere educati (cfr. anche Kant 1798a, 319; 2006, 748). Si tratta di un circolo vizioso. Questo significa, da una parte, che coloro che vengono malamente educati saranno, a loro volta, cattivi educatori. D'altra parte, l'educatore non è necessariamente virtuoso, ma si sforza di rimuovere gli ostacoli sul percorso verso la virtù e la moralità e può errare. Anche alla luce di questa considerazione il processo educativo può, quindi, fallire. Che si

parli di un sovrano o di un semplice cittadino, il fatto che l'uomo sia educato da altri uomini è un dato inaggirabile e ineliminabile della pratica educativa, sulla cui efficacia si può esprimere più di un ragionevole dubbio.

Il circolo vizioso, però, ci dice anche qualcosa in più. Riferendoci all'educazione si parla sempre e comunque, infatti, di una realizzazione «parziale». Il fatto che l'uomo sia educato da altri uomini e non, ad esempio, da un «essere superiore» implica che non possiamo sapere a quale grado di sviluppo le sue potenzialità possono essere portate (Kant 1802, 443; 2009, 105). Si tratta di un limite strutturale che poggia anche su un'altra considerazione. Vi è, infatti, l'idea che le disposizioni naturali dell'uomo si sviluppino in maniera compiuta non nel singolo, ma nel genere. L'individuo ha bisogno di tentativi, esercizi e insegnamenti per progredire nell'uso della ragione:

> Perciò ciascun essere umano dovrebbe vivere smisuratamente a lungo per imparare in che modo fare un uso completo di tutte le sue disposizioni naturali; oppure, se la natura ha fissato solo un termine breve alla sua vita (come è effettivamente avvenuto), allora essa ha bisogno di una serie forse indeterminabile di generazioni di cui l'una tramandi all'altra i propri lumi, per portare infine i suoi germi nel nostro genere a quel grado di sviluppo che è pienamente adeguato al suo intento (Kant 1784b, 19; 2009, 28-29).

Il fatto che l'educazione del singolo sia destinata all'incompiutezza non rende, però, la pratica educativa meno necessaria e non dobbiamo mettere da parte l'idea di un'educazione «che sviluppa tutte le potenzialità dell'essere umano» (Kant 1803, 445; 2009, 109).

Inoltre, poiché l'uomo è educato da altri esseri umani, esso trae comunque da sé la capacità di educare. Questo elemento contribuisce a sviluppare la «stima razionale di sé» che la natura sembra aver considerato per l'umanità un bene più prezioso del suo stesso benessere e della quale abbiamo già parlato a proposito dell'uso pubblico della ragione.

E c'è, poi, una riflessione che riguarda l'educazione e la pratica educativa in generale. Se tutti mentissero, la verità sarebbe un capriccio? Se esistessero solo stati dispotici, l'idea di una repubblica governata secondo giustizia avrebbe meno valore? Chiedendosi questo, Kant ammette che lo stesso valga per la teoria dell'educazione: «Un'idea non deve essere subito considerata una chimera o ritenuta un bel sogno se per la sua attuazione si frappongono degli ostacoli» (Kant 1803, 445; 2009, 109). L'educazione è per questo considerata un'arte da affinare nel corso di più generazioni ed è il problema «più grande e più difficile che possa essere dato all'uomo» (Kant 1803, 446; 2009, 111).

Due punti meritano di essere sottolineati.

Innanzitutto è interessante che Kant associ l'arte dell'educare a quella del governare riguardo alla difficoltà legate alla realizzazione di entrambe: è per questo che «si discute sempre di queste idee» (Kant 1803, 446; 2009, 113). La vicinanza tra queste due arti è evidente se consideriamo l'origine della prima, che per Kant può essere considerata in due differenti modi: meccanica o razionale. Nel primo caso, per capire come operare in campo educativo, ci basiamo

sulle contingenze, sull'esperienza che facciamo riguardo a ciò che può essere più o meno utile all'uomo, senza avere un piano strutturato e ragionato. All'incertezza dovuta al fatto che l'educazione ha la possibilità del fallimento come caratteristica strutturale, si aggiunge la consapevolezza che le possibilità di errore possono aumentare, se non si origina l'arte dell'educazione da un elemento razionale, che possa rappresentare una garanzia – sempre nei limiti strutturali che sono stati evidenziati – anche per il futuro[2].

Lo stesso si può dire per l'arte del governare, che non deve basarsi sulle esperienze che coloro che detengono il potere politico hanno avuto, su particolari contingenze o occasioni, ma deve avere una struttura razionale, il cui ideale regolativo è la pace perpetua. Kant descrive ironicamente l'importanza di questo riferimento proprio all'inizio di *Zum ewigen Frieden*, inserendo la «*Clausula salvatoria*». Dato che il politico pratico guarda il teoretico dall'alto in basso, considerandolo innocuo allo stato «con le sue idee vuote» perché nelle azioni di stampo politico si deve, secondo il suo punto di vista, partire da «princípi di esperienza», non ci saranno rischi se, quindi, si esporrà pubblicamente il progetto per una pace perpetua (Kant 1795, 343; 2011, 153).

4.2 Educazione come scienza

È possibile e doveroso, secondo Kant, rintracciare le tappe di un percorso educativo secondo ragione. L'educazione generale dell'uomo deve passare per:

1. la disciplina (solo «un freno alla selvatichezza»);
2. la cultura (*Kultur*), che comprende l'istruzione (*Belehrung*) e l'insegnamento (*Unterweisung*): «Essa fa acquisire abilità che servono per tutti i fini, ossia lascia alle circostanze il compito di finalizzarle»;
3. il raffinamento dei comportamenti. Si tratta della civilizzazione, che si articola «in buone maniere, in cortesia e in una certa avvedutezza o prudenza che permetta poi all'individuo di poter trovare un aiuto negli altri per conseguire i suoi fini»;
4. la moralizzazione. L'uomo deve, infine, saper scegliere solo i fini buoni, che hanno carattere universale. A questo livello dovremmo essere in grado di scegliere quei fini che sarebbero accettati da tutti e «che, al tempo stesso, possono essere i fini di ciascuno» (Kant 1803, 449-50; 2009, 119)[3].

A questo schema se ne aggiungono altri. In un altro passaggio della *Pedagogia* Kant formalizza questo percorso individuando diversi momenti o stadi del processo educativo: la *Disziplin*, intesa come ciò che inibisce l'uomo nel momento in cui è portato a seguire i suoi impulsi animali; il governo o allevamento (*Zucht*),

[2] Tornerò su questo punto più avanti.

[3] Gli scopi dell'educazione, secondo Ottried Höffe, sono da intendersi, per Kant, «non come alternativi, bensì complementari, costruiti gerarchicamente l'uno sull'altro, visto che mantengono esigenze normative crescenti» (Höffe 2018, 444).

che negativamente «è teso a togliere all'uomo la selvatichezza»; l'istruzione (*Unterweisung*), intesa come la dimensione positiva dell'intero processo educativo (Kant 1803, 441 sgg.; 2009, 103 sgg.). È di questa che, «per quanto si sa, non ha bisogno nessun animale» (Kant 1803, 443; 2009, 105), escluso l'uomo. In un altro punto gli stadi della formazione (*Bildung*) vengono caratterizzati in maniera ancora diversa e sono tre:

1. meccanico, che riguarda la formazione scolastica volta all'acquisizione di abilità (è il momento informativo-didattico);
2. pragmatico, per acquisire accortezza e prudenza;
3. morale, che ha come fine l'esercizio della moralità (cfr. Kant 1803, 455; 2009, 131-33).

Il percorso è così delineato da Kant:

> L'uomo ha bisogno della formazione scolastica e dell'istruzione per diventare capace di raggiungere i suoi scopi. Questa formazione gli dà un valore per se stesso come individuo. La formazione alla prudenza lo prepara ad essere cittadino e gli dà un valore sociale. L'uomo impara, inoltre, con tale formazione, a fruire della società per i suoi fini, adeguandosi ad essa. Con la formazione morale, infine, l'individuo diviene un valore in rapporto all'intero genere umano (Kant 1803, 455; 2009, 133).

Pur nelle differenti sfumature e nella inevitabile finitezza, vi è, quindi, per Kant, un modello educativo al quale dobbiamo fare riferimento. Si tratta di un'educazione secondo ragione, che è nostro dovere considerare come ideale regolativo. Il problema dell'educazione, dei suoi limiti, della possibilità reale che l'uomo venga infine 'reso morale' e realizzi le proprie disposizioni per quanto gli è possibile nella sua breve esistenza, è, per Kant, il più grande problema che possa essere posto (cfr. Kant 1803, 446; 2009, 111). Ed è un problema che va affrontato partendo dall'idea che la pedagogia deve diventare «razionale se deve sviluppare la natura umana verso il conseguimento del proprio fine» (Kant 1803, 447; 2009, 115). Deve trattarsi, cioè, di uno studio organizzato e coordinato in tutte le sue parti e che non si concentra sulle contingenze per stabilire ciò che è o meno vantaggioso e utile per l'uomo, ma guarda alla destinazione del genere umano nel futuro e, sulla base di questo, definisce e modella l'educazione del presente (cfr. Kant 1803, 447; 2009, 115). Si ripropone, con una forma diversa, ciò che Kant afferma in diversi punti delle sue opere, quando esprime la sua contrarietà ad una prassi che sia totalmente schiacciata sull'esperienza, su ciò che è, non tenendo conto, invece, dei contenuti di ragione.

Nel caso dell'arte dell'educare e di quella del governare, quest'impostazione errata fa sì che i genitori si preoccupino solamente che i figli facciano carriera e i sovrani considerino i sudditi esclusivamente come strumenti per i loro fini:

> I genitori si preoccupano per la famiglia, i sovrani per lo Stato. Entrambi non si propongono come fine ultimo il bene del mondo né la perfezione cui l'umanità è destinata e per cui ha potenzialità proprie. Il progetto di un piano dell'educazione deve essere cosmopolita (Kant 1803, 448; 2009, 115).

Di sentimenti cosmopolitici Kant scrive anche più avanti, affermando che debbano essere insegnati al giovane insieme all'amore per gli altri. Il senso 'cosmopolitico' è qui legato all'«interesse per il bene universale» (Kant 1803, 499; 2009, 215).

Si tratta di un'apertura dal punto di vista dei singoli – strutturalmente limitato e contingente – a quello della collettività. Il lavoro che il singolo deve fare su se stesso è imprescindibile, perché, come abbiamo visto, anche quell'apertura rappresentata dall'uso pubblico della ragione, grazie alla quale per l'uomo è possibile diventare più che un ingranaggio di una macchina e assumere il punto di vista del cittadino del mondo, è possibile a partire da se stessi. Ma nel grande piano che riguarda il progresso verso il meglio e che può essere concepito come compiuto solo se lo pensiamo in relazione al genere umano nella sua totalità, lo sforzo del singolo sembra essere costantemente minacciato sia dalla tenuta stessa dell'intenzione, che può essere mutevole e poco stabile nel seguire il 'principio buono', sia dalla presenza degli altri. Solo se ci spostiamo sul piano della collettività possiamo pensare alla compiuta realizzazione della destinazione dell'umanità[4]. Una nota dell'*Idee* risulta esplicativa a questo riguardo:

> Il ruolo dell'essere umano è dunque pensato con molta arte [*künstlich*]. Come sia con gli abitanti di altri pianeti e la loro natura, non lo sappiamo; se però eseguiamo bene questo incarico della natura, potremmo ben lusingarci di essere autorizzati a tenere una posizione non bassa fra i nostri vicini nell'edificio del mondo. Da loro, forse, ogni individuo può pienamente conseguire la sua destinazione nella sua vita. Da noi è altrimenti: lo può sperare solo il genere (Kant 1784b, 23 nota; 2011, 32).

4.3 Educazione, progresso e malinconia

Come per il progresso, anche riguardo all'educazione è possibile, allora, parlare di 'malinconia', seguendo e integrando l'interpretazione di Hannah Arendt (cfr. Perni 2011, 102-3).

L'educazione dovrebbe essere considerata funzionale al progresso e, in quest'ottica, inefficace al momento, ma comunque utile al conseguimento del bene più grande. La posizione di Monique Castillo è su questa linea. La destinazione completa riguarda il genere umano, non l'individuo. L'educazione del singolo non è imperfetta, ma una transizione verso «un futuro che da altri sarà realizzato come un'ulteriore tappa dello sviluppo del genere umano nel susseguirsi delle generazioni che lo incarnano» (Castillo 2016, 155, traduzione mia).

[4] «Poiché infatti gli sforzi dei singoli non sono in grado di realizzare alcunché, perché costantemente minacciati dalle forze uguali e contrarie degli altri individui, solo l'*omnitudo collettiva* – cioè una pluralità di uomini retta da principi pubblici e di dimensioni universali – consente la vittoria definitiva del buon principio in ambito etico e, nel contesto giuridico, è capace di conferire perentorietà alle leggi, di assicurarvi osservanza universale e di condurre al sommo bene politico, cioè alla pace perpetua» (Cfr. Ponchio 2011, 153).

Ma è proprio questo il motivo che porta Arendt a parlare di malinconia, in quanto l'uomo è consapevole dell'insufficienza della propria situazione rispetto a quella futura. Ho fatto notare precedentemente un altro elemento che può contribuire a questa visione del progresso, e cioè la possibilità che si verifichi, in qualsiasi momento, quel *punctum flexus contrarii* che faccia volgere il progresso in regresso.

Nel momento in cui l'incertezza sugli esiti dell'educazione diventa strutturale, possiamo associare anche a questo ambito il sentimento della malinconia. Si può coltivare un progetto eccellente e nobile nei riguardi dell'educazione e sforzarsi di seguire la via tracciata dalla ragione realizzandolo, eppure non si possono conoscerne fino in fondo gli esiti. Kant non ne parla esplicitamente nei termini di una regressione, ma una cattiva educazione – possibilità che dobbiamo concepire, anzi, che vediamo troppo spesso realizzarsi – rappresenta un arresto sul cammino che porta il genere umano al dispiegamento del suo fine.

Questo non dovrebbe, però, sminuire la portata del nostro dovere di sviluppare quei «germi», quelle «potenzialità naturali» presenti nell'umanità (Kant 1803, 445; 2009, 109). Cos'è che in fondo consente all'uomo di continuare ad avere fiducia nel successo dell'educazione e ad impegnarsi nel promuovere e nel realizzare un percorso educativo di un certo tipo, che si fondi su uno studio «coordinato, ben connesso nelle sue parti» (Kant 1803, 447; 2009, 115)? D'altra parte – lo vedremo più avanti – è sulla stessa fiducia che dovrebbe fondarsi anche la scelta, da parte di coloro che governano, di sostenere un'educazione che segua questo piano.

Per rispondere a questa domanda Kant ci fornisce diverse garanzie. La prima è inscritta nel giudizio riflettente, che ci fa immaginare l'uomo inserito nella natura come sistema teleologico in quanto essere che liberamente si dà fini scegliendoli autonomamente come propri, al tempo stesso anello della catena naturale e signore della natura. Ma si tratta, appunto, di un giudizio riflettente, non determinante.

Vi è, poi, la garanzia rappresenta dalla natura intesa come provvidenza, sulla quale ho già scritto. Riguardo al discorso sul progresso, a conferma di questo Kant porta un «segno storico», che è l'entusiasmo manifestato dal pubblico di spettatori nei confronti della Rivoluzione francese (cfr. *supra*, 17-8; 47-8). È possibile trovare un argomento analogo nel discorso sull'educazione?

Per farlo dobbiamo rivolgerci alla *Religion* e alla riflessione che Kant sviluppa sulla tendenza al male propria dell'uomo, che è naturale tanto quanto la sua disposizione al bene. Non è comprensibile il fatto che un uomo cattivo possa diventare buono e, allo stesso modo, non riusciamo a concepire e a giustificare la naturale tendenza umana al male. Non per questo, però, si può negare la possibilità di un miglioramento (cfr. Kant 1793b, 45; 2007, 48), la possibilità per l'uomo di diventare virtuoso.

Se consideriamo la virtù nel suo carattere empirico, possiamo associarla alla ferma risoluzione di compiere il proprio dovere, che diventa consuetudine. La virtù, in questo senso, segue la massima costante di conformare i propri atti alla legge. Diventare virtuosi coincide, perciò, col cambiare i propri costumi, ma non ancora

il «cuore» (Kant 1793b, 47; 2007, 50). Si consegue, invece, la virtù morale nel momento in cui il singolo non ha bisogno, quando agisce per dovere, di nessun altro movente che il dovere stesso. Soffermiamoci ora su queste parole di Kant:

> tutto questo non può essere prodotto mediante una *riforma* progressiva, fin tanto che rimane impura la base delle massime; ma bisogna ottenerlo mediante una *rivoluzione* nell'intenzione dell'uomo (elevandosi alla massima della santità di questa intenzione). Egli può dunque diventare un uomo nuovo solo mediante una specie di rinascita, mediante quasi una nuova creazione (Kant 1793b, 47; 2007, 50-1).

Nel momento in cui l'uomo riesce ad operare questo capovolgimento della base suprema delle sue massime, si trova sulla strada del progresso (cfr. Kant 1793b, 48; 2007, 51)[5].

Potremmo dire che il centro dell'educazione morale dell'uomo riguarda:

1. la conversione del modo di pensare, alla quale però è difficile, per stessa ammissione di Kant, che si possa giungere senza difficoltà attraverso l'educazione se non attraverso un allenamento che possa avvicinare, ma certamente non determinare l'accensione della scintilla della conversione[6], la cui origine è imperscrutabile.

Nel suo testo dedicato al male radicale in Kant, Jaspers afferma che è impossibile per l'uomo conoscere se, nel momento in cui agisce nel rispetto della legge, egli lo faccia con un'intenzione che possiamo definire buona o cattiva[7].

È impossibile, per Kant, arrivare all'origine intelligibile del bene e del male. Incomprensibile è l'origine del male, appunto radicale. Incomprensibile è anche la possibilità della rivoluzione del modo di pensare, che riusciamo a concepire perché è un dovere a cui corrisponde un potere, ma non riusciamo a comprendere le modalità attraverso cui avviene (cfr. Jaspers 2011, 65).

Eppure è proprio in questo aspetto, secondo Jaspers, che troviamo l'originalità e la forza della posizione kantiana:

[5] Dal punto di vista divino tale mutamento è una rivoluzione, mentre, dal punto di vista degli uomini, si tratta di uno sforzo continuo verso il meglio, una riforma graduale della tendenza al male (cfr. Kant 1793b, 48; 2007, 51).

[6] « [...] Kant tende a interpretare l'esigenza di avere un carattere virtuoso non tanto come determinata dall'educazione e dalla formazione di certi tratti specifici del carattere o della personalità (sebbene non sminuisca questo aspetto), bensì nei termini di una vera e propria reinterpretazione secolarizzata e radicale dell'esperienza cristiana della conversione» (Pinkard 2014, 72).

[7] «Che cosa, dunque, possiamo fare? Possiamo agire in ogni circostanza in conformità alla legge morale determinata: Kant dice legalmente. Ma il bene, come il male, si trova nell'intenzione con cui si agisce. Occorre fare di più che agire oggettivamente secondo la legge. Dobbiamo costantemente chiarire come agiamo. [...] In ogni circostanza, l'oggettività del principio e l'oggettività della legge – benché senza di essi non si diano azioni buone né cattive – mi rendono impossibile sapere se, agendo, io sia buono o cattivo. Non lo si può mai sapere. Posso conoscere sempre solo la legalità delle mie azioni, mai la moralità della mia intenzione. Non posso mai sapere ciò che autenticamente sono: se, per il fatto di aver agito bene, possa considerarmi buono» (Jaspers 2011, 57-8).

> La filosofia kantiana concernente il "male radicale" è destinata a deludere se ci si attende di trovarvi dei criteri grazie a cui migliorare la condotta umana, se si rendono le formulazioni generali il punto di partenza per la decisione circa il contenuto del mio concreto agire (Jaspers 2011, 72).

Se la conversione potesse essere garantita in maniera automatica e meccanica dall'educazione, per cui basterebbe allenarsi per riuscire ad essere autenticamente buoni e quindi 'resi morali', probabilmente non saremmo più esseri umani. Saremmo, invece, macchine o automi. È certamente giusto e doveroso citare spesso l'esempio di «uomini buoni (ciò che concerne la loro conformità alla legge)» e lasciare «che i nostri educandi giudichino dell'impurità di certe massime dai veri momenti dei loro propri atti» (Kant 1793b, 48; 2007, 52). Il dovere può iniziare così a fare strada anche nel cuore. Ma anche il tipo di educazione illuminata che è, secondo Kant, propria di esseri razionali liberi, si ferma di fronte all'impossibilità di prevedere e comprendere quell'origine fino in fondo. Questo non annulla il dovere dell'educazione. È la possibilità stessa della conversione, di quella rivoluzione del modo di pensare che ci deve guidare[8].

2. La formazione di un carattere. Dall'*Anthropologie* sappiamo che, anche in questo caso, essa,

> simile a una nuova nascita, è una specie di giuramento che l'uomo fa a se stesso; egli non potrà mai più dimenticare il momento in cui l'ha pronunciato perché è l'inizio di una nuova epoca della sua vita. Questo vigore e questa fermezza nei principi non possono essere prodotti a poco a poco dall'educazione, dagli esempi e dall'insegnamento, ma richiedono una specie di esplosione che deriva improvvisamente dal disgusto per le fluttuazioni degli istinti (Kant 1798a, 294; 2006, 716).

Sembrerebbe essere di fronte ad una contraddizione, ma si tratta dello stesso punto di vista appena espresso riguardo alla conversione. Kant insiste sulla necessità di un'educazione morale perché l'uomo possa diventare buono, ma di nuovo con la consapevolezza di un limite: l'origine di quel mutamento radicale è, alla fine, incomprensibile e non prevedibile.

In *Über Pädagogik* Kant elenca i criteri da seguire per formare nei bambini un carattere morale:

> si devono loro esporre i doveri, cui devono adempiere quanto più è possibile, con esempi e precetti. I doveri, che un bambino deve compiere, sono soltanto quelli comuni verso se stesso o verso gli altri. Questi doveri devono essere tratti dalla natura delle cose (Kant 1803, 488; 2009, 195).

[8] «Questa forza di penetrazione nell'origine che è mia, i pensieri la trovano nel carattere puramente formale. Il rimprovero di formalismo mosso a Kant, e ripetuto fino ad oggi, colpisce proprio, in realtà, quel che in lui rappresenta la vera profondità del filosofare, e si giustifica solo se la forma non operi come un pungolo che sollecita la rivoluzione del modo di pensare nel piano più intimo del suo volere ma se, diversamente, si debba svolgere una deduzione da una forma pensata, oppure se contenuti qualsiasi vengano sussunti sotto le forme concepite come spazi ultimamente conosciuti. Nella misura in cui Kant si avvia su questa strada abbandonando la forma pura, comincia l'aspetto più contestabile del suo pensiero» (Jaspers 2011, 72-3).

Ma dedicarsi a quest'opera non rende certo l'esito positivo di questo impegno necessariamente conseguente.

Rispetto alla possibilità che l'uomo muti il supremo fondamento interno, «per il quale egli adotti le sue massime conformemente alla legge morale», che è ciò che lo porta a diventare un uomo buono,

> [...] bisogna che egli possa *sperare* di giungere con le sue *proprie* forze alla via che vi conduce, e che gli è indicata da un'intenzione migliorata nel fondamento: perché egli deve divenire un uomo buono; ma, solo in base a ciò che può essergli imputato come opera sua, egli è da stimarsi *moralmente* buono (Kant 1793b, 51; 2007, 55).

La garanzia della possibilità di una crescita e di un perfezionamento, e quindi della possibilità di riuscita dell'educazione alla moralità, pur nei limiti di fondo, sta proprio nel fatto di possedere come naturale la disposizione al bene. E solo in questo può stare il segno della possibilità di un suo perfezionamento morale, analogo all'entusiasmo degli spettatori della Rivoluzione francese.

Dello stesso tono è una parte di *Über den Gemeinspruch*:

> Il fatto che l'essere umano sia consapevole di poterlo [seguire i comandi della ragione, N.d.A.], perché lo deve, apre in lui una profondità di disposizioni divine che gli fa sentire quasi un brivido sacro dinanzi alla grandezza e alla sublimità della sua vera destinazione (Kant 1793a, 287; 2011, 102).

L'incomprensibilità di questa disposizione «la quale rivela un'origine divina, è d'uopo che agisca sull'animo fino all'entusiasmo e che lo incoraggi ad affrontare i sacrifici che possono essergli imposti dal rispetto per il suo dovere» (Kant 1793b, 50; 2007, 54). In questo modo, i sentimenti morali dell'uomo vengono risvegliati e alimentati. Il segno sul quale fondare un'ulteriore garanzia, seppur fragile, è l'indubitabile sublimità della nostra disposizione morale (cfr. Kant 1793b, 50; 2007, 54):

> Ma v'è, nella nostra anima, una cosa che, se noi la esaminiamo giustamente, non possiamo esimerci dal considerarla con la più grande ammirazione, in modo che l'ammirazione è legittima e, nello stesso tempo, è confortante per l'anima: e questa cosa è l'originaria disposizione morale, insita in noi, in quanto tale (Kant 1793b, 49; 2007, 52).

CAPITOLO 5
Educazione all'uso pubblico della ragione

Kant, nelle sue riflessioni sull'educazione, oscilla tra la convinzione che si tratti di un dovere per l'uomo e la considerazione realistica che, dato l'uomo com'è, ci troviamo di fronte ad un'opera molto difficoltosa. Ma questo non implica che non ci si debba impegnare, in modi e in forme diverse, nel tratteggiare e tentare di realizzare il dover essere di un progetto educativo secondo ragione.

5.1 Obbedienza e libertà

Vorrei tentare di riflettere sulla possibilità di concepire un'educazione all'uso pubblico della ragione, che, come abbiamo visto, vuol dire innanzitutto saper alimentare e seguire la naturale vocazione a pensare da sé.

Nei suoi primi anni di vita il bambino ha bisogno di disciplina. L'educazione all'uso pubblico della ragione è, perciò, un passaggio che può prendere corpo successivamente e che richiede un'età più prossima a quella della maturità. Potremmo porla nell'ambito della formazione della *Kultur,* nel passaggio dallo stadio che riguarda l'affinamento dell'abilità all'educazione vera e propria, il momento che prepara e precede il conseguimento della moralità.

Come abbiamo visto, Kant è attento a specificare che non bisogna ridurre il bambino a un individuo che obbedisce senza comprendere la natura di questa obbligazione. L'uomo può, infatti, essere ammaestrato, allenato e istruito in due diverse maniere: meccanica o illuminata: «Si ammaestrano cani, cavalli, e si possono ammaestrare anche gli uomini. Ma con ciò non è fatto tutto. Occorre soprattutto insegnare ai fanciulli a pensare» (Kant 1803,

Romina Perni, University of Perugia, Italy, romina.perni@unipg.it, 0000-0001-9897-7044
Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)
FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)
Romina Perni, *Pubblicità, educazione e diritto in Kant*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 978-88-5518-671-1, DOI 10.36253/978-88-5518-671-1

450; 2009, 121). Questa non può chiaramente essere un'opera meccanica né un'attitudine da stimolare come se si fosse degli automi. L'educazione che si interessa di questo è considerata da Kant innovativa e sperimentale (Kant 1803, 451; 2009, 123).

D'altra parte uno dei più grandi problemi dell'educazione è proprio

> il rapporto tra la sottomissione alla legittima autorità e la facoltà di usare la propria libertà. L'autorità e la coercizione sono necessarie! Ma come posso io coltivare la libertà mediante la coercizione e l'autorità? Io devo abituare il mio allievo a sopportare una restrizione della sua libertà e, al tempo stesso, guidarlo ad usare bene la sua stessa libertà (Kant 1803, 453; 2009, 129).

Kant riflette in più punti sul rapporto tra obbedienza[1] e libertà nel processo educativo. Ovvio, in ottica kantiana, che sia previsto un momento iniziale che contempli la disciplina, al fine di insegnare o abituare i bambini ad obbedire alle leggi. Kant distingue due tipi di obbedienza:

> innanzitutto, obbedienza *all'autorità assoluta* dell'educatore e, in secondo luogo, obbedienza anche alla *volontà riconosciuta buona e ragionevole* dell'educatore. L'obbedienza ottenuta con la costrizione è *assoluta*; se, invece, deriva dalla fiducia è diversa, ossia è *volontaria* ed è molto importante, ma anche la prima è decisamente necessaria, dato che essa prepara il ragazzo al rispetto di quelle leggi che egli, in futuro, come cittadino dovrà rispettare anche se non gli piaceranno (Kant 1803, 481-82; 2009, 181).

Nel momento in cui si salgono i gradini di questo modello educativo, si supera il livello della disciplina e si entra nell'ambito della formazione morale, che vuole l'uomo capace di far scaturire da sé stesso le massime. Ma l'importanza della solidità del fondamento sta anche nel saper veicolare obbedienza attraverso la disciplina, senza che la moralità – che vede un ruolo attivo e consapevole dell'individuo – si schiacci completamente su di essa[2]. Abbiamo visto come, già nell'indicare come distinti uso privato e uso pubblico della ragione, Kant abbia individuato due modi differenti di porsi dell'individuo in certe situazioni e in determinati contesti, caratterizzati, tra l'altro, dall'opposizione passivo/attivo, che richiama il duplice modo di vedere l'obbedienza appena delineato. Quella ottenuta con la costrizione prevede una partecipazione dell'individuo che si limita, appunto, ad un'adesione minima, un'obbedienza che non mette in moto la volontà del singolo.

[1] A proposito dell'obbedienza Kant scrive che si tratta della «principale qualità del carattere di un bambino» (Kant 1803, 481; 2009, 181). Sul rapporto tra obbedienza, autorità e libertà cfr. Felicitas Munzel 2012, 187 sgg.; Formosa 2011.

[2] «Le massime debbono scaturire dall'uomo stesso. Nella formazione morale, bisogna cercare di dare quanto prima ai bambini l'idea di bene e di male. Se si vuole dare fondamento alla moralità non si deve punire. La moralità è qualcosa di così sacro ed elevato che non si deve abbassare al livello della disciplina» (Kant 1803, 481; 2009, 181).

La vocazione a pensare da sé è una dote naturale, propria di tutti gli uomini, ma va scoperta, ascoltata e seguita: non può scaturire da un intervento di tipo meccanico. Quindi, se l'uso pubblico della ragione si origina da una vocazione, questa dovrà essere allenata con i mezzi adeguati, quali, ad esempio, l'esercizio «socratico» (che in *Über Pädagogik* Kant contrappone al «metodo catechetico»; cfr. Kant 1803, 477; 2009, 175) e la forza dell'esempio, senza però che questa cada nella pura e semplice imitazione.

Kant considera fondamentale la figura di Socrate in quanto «nei suoi dialoghi, che ci ha lasciato Platone, fornisce esempi sul come sia possibile guidare anche dei vecchi a trarre fuori qualcosa di vero dalla propria ragione» (Kant 1803, 477; 2009, 175). Riguardo ai giovani, le considerazioni di Kant toccano due aspetti. Da una parte, non è necessario che essi vengano resi capaci di ragionare su tutto e non è nemmeno necessario che conoscano i fondamenti della «buona creanza», eccetto per ciò che riguarda il dovere, nei confronti del quale, quindi, non si può richiedere un'adesione che non sia consapevole. D'altra parte, il riferimento al metodo socratico ci dice che, in generale, i contenuti di ragione debbono essere tratti «fuori da loro stessi» (Kant 1803, 477; 2009, 175), non inculcati o trasmessi senza che essi ne abbiano coscienza.

Riguardo alla forza degli esempi, invece, l'imitatore in campo morale, secondo Kant, non ha carattere, perché rischia di non iniziare mai a costruire un modo originale di pensare (Kant 1798a, 293; 2006, 715). Avere semplicemente carattere «significa avere quella proprietà del volere per cui il soggetto si lega da se stesso a determinati principi pratici che si è inderogabilmente prescritti per mezzo della sua stessa ragione» (Kant 1798a, 292; 2006, 713-14). Non siamo nell'ambito del temperamento, che è legato a ciò che la natura fa dell'uomo e nei confronti del quale il soggetto è passivo. Quando prendiamo in considerazione il carattere ci interessiamo di ciò che «l'uomo fa di se stesso» (Kant 1798a, 292; 2006, 714). L'educatore deve fare attenzione «che l'allievo agisca bene non per abitudine, ma per princìpi propri, che egli non solo faccia il bene, ma lo faccia perché è cosa buona di per sé» (Kant 1803, 475; 2009, 169).

Nella parte della *Tugendlehre* dedicata alla "Didattica etica" Kant scrive che l'esposizione di una dottrina che non si limiti alla trasmissione orale dei propri contenuti, può essere condotta con metodo dialogico o catechistico, «secondo che si indirizza alla loro [N.d.A.: degli alunni] *ragione*, o soltanto alla loro *memoria*» (Kant 1797b, 479; 2009, 356):

> Quando infatti qualcuno vuole ricavare qualche cosa dalla ragione di un altro, non potrà farlo che per mezzo di un dialogo, vale a dire succederà che il maestro e l'allievo si interroghino e si rispondano reciprocamente. Con le sue domande il maestro guiderà i pensieri dell'alunno in modo da indurlo soltanto a sviluppare in sé, per mezzo dei casi che gli propone, l'attitudine a certe idee (egli sarà così suscitatore dei suoi pensieri) [...] (Kant 1797b, 479; 2009, 356).

Saper usare pubblicamente la ragione, che è il cuore dell'*Aufklärung*, è fondamentalmente un modo di essere e di comportarsi. Non è una dote o una ca-

pacità che si possa conseguire una volta per tutte: è «una maniera di pensare», che può esercitarsi anche come «atto di fuga dal potere»[3].

Per quanto Kant creda nelle possibilità di riuscita di una buona educazione, all'interno della quale sia possibile esercitarsi ed imparare l'uso autonomo e pubblico della ragione e quindi percorrere la strada che porta al perfezionamento, l'educazione morale ha in sé quello che Olivier Reboul, in analogia con la riflessione sul male, ha definito il limite «radicale» (cfr. Reboul 1971, 236 sgg.). L'educatore può spingersi comunque solo fino ad un certo punto perché si tratta di un'educazione alla libertà, che deve sollecitare e sviluppare la capacità di scegliere autonomamente.

Inoltre, come abbiamo visto, quel cuore nuovo necessario a compiere ciò che è bene, non può essere fornito dall'educazione come se fosse un dono. L'origine di quella conversione è inaccessibile all'uomo (Kant 1798a, 147; 2006, 567). Il rischio è quello dell'assuefazione, «una specie di costrizione fisica interna che spinge a comportarsi nello stesso modo che in passato», ma ripetendo in maniera non consapevole lo stesso atto (Kant 1798a, 149; 2006, 569). Siamo così ritornati all'abitudine ad essere condotti da altri (legata al permanere nello stato di minorità) condannata nello scritto sull'*Aufklärung*, antitetica all'uso autonomo e pubblico della ragione. È per questo che la virtù non può diventare un'abitudine senza consapevolezza, non può essere un esercizio meccanico: essendo la forza morale che si esercita nel compimento del proprio dovere, essa deve sgorgare, ogni volta nuova, dal modo di pensare.

5.2 Educazione e ordine politico

Un contesto politico e istituzionale che garantisca e promuova l'uso pubblico della ragione può certamente essere di aiuto, di sostegno e di esempio per la diffusione di questo 'modo di pensare'. Ma possiamo valutare quanto, secondo la prospettiva kantiana, esso possa essere determinante per lo sviluppo della vocazione? Questa è una chiamata che innanzitutto il singolo deve essere in grado di riconoscere e alla quale deve rispondere a prescindere dal contesto in cui è inserito.

Prendiamo il caso del dispotismo illuminato. Esercitare l'uso pubblico della ragione in un contesto dispotico è una conquista significativa, perché la libertà dal punto di vista intellettuale è molto «potente» (Vlachos 1962, 416 – traduzione mia) e la «*libertà della penna*», sempre rispettando la costituzione[4] in cui

[3] «La rivoluzione dell'Illuminismo è una rivoluzione dello spirito compiuta dallo spirito stesso, una rivoluzione mentale la cui forza (enorme, una volta che si sia compresa) consiste nel rivelare che la libertà non è una cosa, ma un modo di pensare» (Castillo 2016, 160, traduzione mia).

[4] Per il dispotismo si può parlare di costituzione, anche se andrebbero specificati alcuni aspetti. In *Über den Gemeinspruch* Kant scrive, a proposito del governo paterno, che «è il più grande dispotismo pensabile» definendolo «una costituzione che abolisce ogni libertà dei sudditi, i quali dunque non hanno affatto diritti» (Kant 1793a, 291; 2011, 104). In *Zum ewigen Frieden* vi è la definizione della forma del governo (*forma regiminis*), che, secondo Kant, «concerne

si vive, rappresenta «l'unico palladio dei diritti del popolo» (Kant 1793a, 304; 2011, 116). Come abbiamo visto, è ciò che, in definitiva, sorregge la società politica in quanto tale. Inoltre un potere superiore che limiti la libertà di parlare o di scrivere, incide necessariamente anche sulla libertà di pensare, – cioè «dell'unico tesoro rimastoci in mezzo a tutte le imposizioni sociali, il solo che ancora può consentirci di trovare rimedio ai mali di questa condizione» (Kant 1794, 144; 1989, 63) – perché un pensiero che non si può comunicare pubblicamente agli altri è incompleto, incompiuto, non corretto (Kant 1794, 144; 1989, 62). Di certo, però, la suddetta conquista assume un senso diverso se la si considera una tappa di un possibile progresso dal dispotismo alla repubblica. Kant, come abbiamo visto, ammette addirittura che, in una situazione in cui sia presente un limite alla libertà, è più probabile che questa vocazione venga sentita e seguita.

Vi è comunque nella riflessione di Kant anche l'idea che il vento di libertà, che ha cominciato a diffondersi a partire da uno o più casi singoli, possa arrivare infine fino a coloro che detengono il potere per 'rischiararli':

> Quando dunque la natura abbia sviluppato sotto questo duro involucro il seme di cui essa si prende la più tenera cura, e cioè la tendenza e vocazione al *libero pensiero*: allora questo agisce a sua volta gradualmente sul modo di sentire del popolo (attraverso la qual cosa questo diventerà più e più capace della *libertà di agire*), e alla fine addirittura sui princípi del *governo*, il quale trova vantaggioso per sé trattare l'uomo, che ormai è *più che una macchina*, in conformità alla sua dignità (Kant 1784a, 41-42; 2011, 59).

Al tempo stesso, sarebbe auspicabile che, dall'alto, venisse promossa un'educazione alla pubblicità sia nel senso illuministico, sia dal punto di vista giuridico (lo vedremo nel capitolo successivo).

Nello scritto sull'educazione Kant si chiede se il miglioramento della società debba venire dal sovrano e da coloro che governano o dai sudditi, ma sembra non esserci una risposta definitiva e chiara a questa domanda. Per avere certezza che dall'alto ci sia una spinta al miglioramento dovremmo avere governanti ben educati. Non è detto, però, che questa condizione si realizzi necessariamente.

In altri punti della stessa opera Kant scrive che un'educazione diretta dallo Stato su principi di ragione è auspicabile e preferibile, anche se di difficile realizzazione perché coloro che governano non sembrano interessati al «bene universale», ma solo a quello «del loro Stato per raggiungere il loro scopo» (Kant 1803, 448; 2009, 117). Inoltre, come abbiamo visto, la *fragilitas* dell'uomo, l'in-

il modo, fondato sulla costituzione (l'atto della volontà generale tramite il quale una moltitudine diventa un popolo), in cui lo stato fa uso della pienezza della potenza; ed è, in questo rispetto, o *repubblicana* o *dispotica*» (Kant 1795, 352; 2011, 161). Nell'*Anthropologie*, però, il dispotismo viene considerato una delle possibili combinazioni di forza, libertà e legge, in cui ciò che manca è senz'altro la libertà. La repubblica possiede tutti e tre gli elementi e Kant ammette che soltanto questa «merita di essere chiamata una vera costituzione civile (*bürgerliche Verfassung*)» (Kant 1798a, 330-31; 2006, 754). D'altra parte, come abbiamo già visto, solo la repubblica sgorga dalla pura fonte del concetto di diritto.

sondabilità del suo cuore, i limiti, cioè, strutturali della pratica educativa non vengono certi eliminati né da un'educazione conforme a ragione né da istituzioni buone e giuste.

Questo non significa che non dobbiamo sforzarci di promuovere un'educazione innovativa finalizzata a promuovere l'uso pubblico della ragione o che dobbiamo rassegnarci al dispotismo in un nome di un realismo spicciolo. Si può essere educati al pensiero autonomo e libero o perlomeno indirizzati a riconoscere la vocazione? Possono istituzioni giuste – in Kant, la repubblica – contribuire al percorso di moralizzazione degli individui? La risposta è affermativa ad entrambe le domande, ma nei limiti strutturali che sono stati individuati. Manca ora di capire in quale modo questo contributo possa darsi in ambito giuridico senza che lo stato assuma una veste dispotica o paternalistica.

CAPITOLO 6

Educazione alla pubblicità in sede giuridica

Ciò che mi propongo di individuare in questo capitolo è la possibilità di un'educazione alla pubblicità in senso giuridico, legandola al valore che l'educazione pubblica assume, secondo Kant, per la maturazione «del cittadino» (Kant 1803, 453; 2009, 127).

Siamo nell'ambito della formazione pragmatica, finalizzata ad acquisire l'accortezza e la prudenza: «La formazione alla prudenza lo [l'uomo, N.d.A.] prepara ad essere cittadino e gli dà un valore sociale. L'uomo impara, inoltre, [...] a fruire della società per i suoi fini, adeguandosi ad essa» (Kant 1803, 455; 2009, 133). È questo l'ambito in cui, secondo Kant, dovrebbero investire coloro che detengono il potere. In generale lo stato dell'educazione domestica e scolastica non è considerato buono (cfr. Kant 1998, 288) e questo si ripercuote anche sui governanti:

> Una volta affidati a persone, la cui educazione non è stata migliore, come possono gli stati essere governati diversamente? Se, però, l'educazione venisse indirizzata in modo che le attitudini si sviluppassero bene e il carattere fosse formato secondo principi morali, le conseguenze di ciò salirebbero fino ai troni e i principi sarebbero educati perciò da persone idonee allo scopo (Kant 1998, 288).

Abbiamo visto che pensare come possibile una pratica educativa secondo ragione fa sì che gli sforzi dei singoli non siano considerati episodi causali inseriti in un tutto sregolato, disordinato e senza uno scopo. È possibile inscrivere anche l'educazione in quel piano razionale che abbia il compimento del progresso giuridico e morale come ideale regolativo.

Romina Perni, University of Perugia, Italy, romina.perni@unipg.it, 0000-0001-9897-7044

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)
FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

6.1 I ‘buoni’ cittadini

Vi è sicuramente un’educazione che parte dal livello istituzionale: Kant ammette che l’ordinamento repubblicano educhi, o, meglio, spinga ad essere buoni cittadini. Se gli individui operano in un contesto pubblico giusto, questo dovrebbe e potrebbe avere una qualche influenza sui singoli e sull’intero, anche se Kant non specifica in maniera esplicita come questo possa avvenire.

Si tratta di un’influenza che si basa su molte variabili.

Sappiamo che gli uomini, guidati nelle azioni dalle inclinazioni egoistiche potrebbero anche non porsi rettamente sulla via di ragione, quasi simili ad un «popolo di diavoli». Una buona organizzazione dello Stato – «che è tuttavia nella facoltà degli esseri umani» –, riesce, però, a contenere quelle inclinazioni e a indirizzarle in positivo. Così l’uomo, anche se non è moralmente buono, può essere comunque un buon cittadino. Si tratta di realizzare il «regno del diritto sulla terra», che chiede agli uomini un’obbedienza che può anche non prevedere l’adesione interiore alla legge e che, come ha scritto Marini, «sarà in grado di esercitare la coazione verso i recalcitranti» (Marini 2007, 235).

Certo è che, perché questa influenza si realizzi, le istituzioni devono essere giuste o perlomeno essersi incamminate su una strada ispirata ai canoni di una costituzione giusta e questo si può verificare, a sua volta, quando si danno tutta una serie di altri elementi. Coloro che governano devono aver avuto buoni educatori e devono essere in grado di sapere riconoscere un piano educativo razionale, valorizzarlo e diffonderlo dall’alto.

Vi è sicuramente un altro punto certo, che ha guidato, in parte, anche il discorso sulla possibilità di concepire un’educazione all’uso pubblico della ragione. La formazione dei buoni cittadini ha come sua base il rispetto delle leggi e l’obbedienza che si devono insegnare a bambini e ragazzi. Abbiamo visto che esistono due modi di ottenere questo scopo (attraverso la costrizione «assoluta», oppure attraverso la fiducia «volontaria») e che dall’obbedienza ottenuta per costrizione non si può prescindere (cfr. Kant 1803, 481-82; 2009, 181)[1]. Ritorna il problema del rapporto tra sottomissione all’autorità e facoltà di usare la propria libertà. Lo scopo deve essere quello di guidare gli allievi ad usare bene la libertà, per andare oltre il puro meccanismo (cfr. Kant 1803, 453; 2009, 129). Fin da piccolo il bambino deve sperimentare sia la piena libertà (anche semplicemente perché lasciato libero di muoversi), sia, al tempo stesso, la presenza degli altri. È necessario, inoltre, che impari che la coercizione alla quale viene sottoposto è finalizzata a raggiungere l’autonomia (cfr. Kant 1803, 453; 2009, 129).

In *Der Streit der Fakultäten*, Kant dà a intendere che poche speranze sono riposte nel fatto che a partire dalla formazione dei giovani possa compiersi un progresso verso il meglio (cfr. Kant 1798b, 92; 2011, 261). L’educazione alla buona cittadinanza, che non coincide esattamente con la più difficoltosa educazione degli stessi al ‘bene’, ha invece una maggiore speranza di venire realizzata. Si

[1] Per il nesso tra fine ultimo dell’educazione, coazione e libertà, cfr. Caputo 2011, 125 sgg.

configurerebbe come un'educazione al senso del pubblico legato alle formule trascendentali del diritto, che intendono garantire la giustizia sul piano istituzionale.

6.2 Educazione e diritto

È in questo senso che Kant delinea i contorni di un'educazione pubblica, che dovrebbe essere retta e diretta dallo Stato. Nella *Pedagogia* scrive che questa è, in generale, più vantaggiosa di quella privata, non solo per l'acquisizione dell'abilità, ma anche per la formazione del carattere del cittadino,

> dato che nella scuola pubblica si impara a misurare le proprie forze e si imparano i propri limiti mediante il riconoscimento del diritto degli altri. Nessuno vi gode alcun privilegio, dato che ovunque vi sono resistenze e difficoltà che fanno sì che ciascuno si distingua solo grazie ai propri meriti (Kant 1803, 454; 2009, 131).

In realtà, il discorso sull'importanza e sulla centralità dell'educazione pubblica non è né lineare né esente da contraddizioni. Kant scrive in un passaggio precedente che essa riguarda la sola *Information*, una delle parti di cui è costituita *die physische Erziehung*, l'educazione fisica, che si interessa del corpo e dell'anima, mentre l'educazione morale [*moralische Bildung*] dovrebbe essere propria dell'ambito privato (cfr. Kant 1803, 452; 2009, 125).

L'educazione fisica è quella praticata da genitori, bambinaie e governanti (cfr. Kant 1803, 456; 2009, 135): coincide con l'allevamento ed è soprattutto negativa, «vale a dire che non si deve fare niente oltre quanto la Natura provvede e che, anzi, il suo corso non deve essere intralciato» (Kant 1803, 459; 2009, 139).

Esiste, però, anche una parte positiva di questo tipo di educazione, che è quella che riguarda l'anima e che consiste nell'affinamento della cultura. Così come accade con il corpo, anche l'anima può essere formata in maniera «fisica» (Kant 1803, 469-70; 2009, 159). Si tratta di una formazione diversa da quella morale. La prima, infatti, tende solo alla natura, la seconda alla libertà: «Un uomo può essere ben coltivato dal punto di vista fisico; può anche avere uno spirito moto raffinato; eppure, non avere cultura morale ed essere perciò un cattivo soggetto» (Kant 1803, 469-70; 2009, 159).

In questo punto dello scritto sulla pedagogia Kant porta avanti una riflessione che riguarda la cultura generale delle attività psichiche[2], concepita in due modi distinti. Essa può, infatti, essere fisica (i suoi strumenti sono l'esercizio e la disciplina), oppure morale, praticata attraverso l'uso delle massime con lo scopo di mettere l'idea del dovere come faro dell'azione. Ritornano le stesse caratteristiche opposte di cui ho parlato in diversi punti del testo. Nel primo caso dall'allievo si esige passività, nel secondo caso attività. L'educazione pratica o morale forma l'uomo come essere libero (cfr. Kant 1803, 455; 2009, 131) e si divide in abilità, prudenza e moralità (cfr. Kant 1803, 486; 2009, 189).

[2] Le attività psichiche si dividono in facoltà inferiori (sensi, memoria, fantasia, concentrazione, acume) e superiori (intelletto, giudizio, ragione; cfr. Kant 1803, 171; 2009, 475-76).

Ritengo che, per Kant, l'educazione pubblica, legata alla sola *Information*, riguardi la cultura fisica dello spirito di tipo scolastico (cfr. Kant 1803, 469-70; 2009, 159). A differenza di quella libera, che è strutturata come un gioco, la cultura scolastica è più impegnativa, perché vi si è costretti. Si tratta di un lavoro:

> Il bambino deve giocare, deve avere ore di ricreazione, ma deve anche imparare a lavorare. [...] Nel lavoro, l'occupazione non è gradita per se stessa, ma viene intrapresa in vista di un altro fine. [...] È della più grande importanza che i bambini imparino a lavorare. L'uomo è l'unico animale che deve lavorare (Kant 1803, 470-71; 2009, 161)[3].

Non siamo perciò né nell'ambito della moralizzazione né in quello della formazione di una «cultura pratica pragmatica» (Kant 1803, 469-70; 2009, 159). L'educazione pubblica non dovrebbe perciò interessare l'acquisizione di abilità [*Geschicklichkeit*], prudenza [*Weltklugheit*] e moralità [*Sittlichkeit*][4], che è la tripartizione che Kant indica per l'educazione pratica e che ho appena menzionato (cfr. Kant 1803, 486; 2009, 189).

Ma Kant aggiunge: «Un'educazione pubblica completa riunisce l'istruzione e la formazione morale con lo scopo di promuovere una buona educazione del cittadino» (Kant 1803, 452; 2009, 125). Segue poco più avanti la dichiarazione già citata sulla superiorità dell'educazione pubblica su quella privata.

Questo diverso modo di concepire l'ambito educativo pubblico è determinato, innanzitutto, da un problema terminologico. Con educazione privata Kant non intende quella familiare o domestica, ma quella che si fonda su iniziative di privati:

> Noi dobbiamo aspettarci il bene dal sovrano solo se la sua educazione sia stata eccellente. Ne consegue, dunque, che il bene dipende principalmente da iniziative dei privati, come sostenevano Basedow[5] e altri, piuttosto che dall'intervento dei sovrani, dato che l'esperienza ci insegna che i sovrani non hanno come fine il bene universale ma solo quello del loro Stato per raggiungere il loro scopo (Kant 1803, 448-49; 2009, 117).

[3] «D'altra parte, per Kant il lavoro costituisce per eccellenza la strategia per il risultato dell'equilibrio tra i due princìpi che regolano il compito educativo: il principio coercitivo che obbliga a compiere il dovere ed il principio di autonomia della volontà. Lavorare implica sottomettersi alle leggi della realtà, implica forme di coazione necessarie, affinché il corpo e lo spirito possano creare qualcosa. Ma nella misura in cui si crea qualcosa con il lavoro, si esercita anche la libertà. L'educazione per il lavoro, così intesa, ha come obiettivo fare dell'uomo un essere autonomo a partire dalla coazione. In questo senso, il lavoro è soggettività e libertà. Ma non sono queste le uniche virtù del progetto kantiano rispetto al lavoro, perché è altresì un fondamento per la perfezione morale, per il suo accesso alla collaborazione nella vita sociale» (Caputo 2011, 126-27).

[4] È nell'ambito dell'educazione pratica che Kant scrive dell'importanza del rispetto per il diritto degli uomini e del catechismo dei diritti.

[5] Sul rapporto tra Basedow e Kant cfr. LaVaque-Manty 2012 e 2006, 4-8; Louden 2012; Munzel 2012, 82 sgg. Sullo stesso rapporto, ma indagato soprattutto in chiave 'cosmopolitica' cfr. Cavallar 2014, 369-89. Sulla pedagogia di Kant in generale cfr. Hufnagel 1988, 43-56; Munzel 2012.

Anche aderendo ad un'interpretazione del testo kantiano più restrittiva nei confronti dell'educazione pubblica, con educazione privata dovremmo, comunque, intendere quella retta e gestita da privati competenti e illustri, che non è detto che non possa o debba essere sostenuta anche a livello politico.

Quando Kant si riferisce all'educazione pubblica ha in mente quella che dipende direttamente dallo Stato. In questo caso l'argomentazione è analoga a quella dell'*Idee*, per cui gli Stati sembrano essere più interessati a intraprendere azioni di guerra, rallentando così la «formazione interiore della mentalità dei cittadini» (Kant 1784b, 26; 2011, 35). In *Der Streit* si sottolinea come «lo stato [...] non ha a disposizione un soldo per pagare docenti capaci e che si dedichino con piacere al loro lavoro (come dice Büsching), perché usa tutto quello che ha per la guerra» (Kant 1798a, 93; 2006, 261-62).

Anche nelle *Vorlesungen über Ethik* Kant espone lo stesso punto di vista realistico:

> Finora, però, mai nessun principe ha contribuito in qualcosa alla perfezione del genere umano, alla sua intima felicità, al suo valore, badando ciascuno di essi, come suo compito fondamentale, al benessere del proprio stato.

Si tratta, infatti, di un'opera che richiederebbe del tempo e quindi un investimento a lungo termine, in cui una generazione apporterebbe anche solo un minimo miglioramento rispetto alla precedente. Se l'educazione dei governanti divenisse più adeguata, sicuramente questo avrebbe un'influenza significativa:

> Una volta piantati, i semi maturerebbero; una volta diffusasi universalmente, quella disposizione si manterrebbe, sostenuta dall'opinione di tutti. Tuttavia non soltanto il monarca, ma tutti i membri dello stato devono essere educati in tal modo; allora soltanto lo stato avrà la saldezza richiesta (Kant 1998, 288).

Questa certezza è ciò che consente a Kant di dire che prima o poi anche i governanti si renderanno conto del fatto che le guerre sono inutili, dispendiose, con più svantaggi che vantaggi e predisporranno tutto «per un grande corpo statale futuro, del quale il passato non ha mostrato nessun esempio» (Kant 1784b, 28; 2011, 37).

Lo scetticismo che in parte Kant nutre riguardo ai buoni esiti di un'educazione pubblica dipende dal fatto che gli Stati non sembrano ancora essere interessati a curare questo aspetto. Ma ciò non significa che non dobbiamo considerare questo tipo di educazione come l'ideale regolativo a cui guardare nel momento in cui intendiamo parlare di un progetto educativo su base razionale. Tale aspetto è ritornato più volte in questo volume, in quanto si tratta di un'oscillazione costantemente presente nelle opere kantiane. In ambito educativo, da un lato vi è lo sforzo di delineare come debba strutturarsi un'educazione giusta a prescindere dal livello e dalla qualità dell'educazione di coloro che detengono il potere politico, degli educatori stessi e dell'umanità così com'è. Dall'altro lato, vi è l'ambito della possibile realizzazione di questo modello e la considerazione degli effetti che esso potrebbe avere sui singoli e sulla collettività. Vi è poi il livello di ciò che si dà nella realtà, che potrebbe essere del tutto distante da quanto delineato secondo ragione e dalle possibilità legate alla sua realizzazione.

L'educazione alla pubblicità si materializza anche e soprattutto nell'istruzione dei cittadini circa i doveri e i diritti che essi hanno verso lo Stato al quale appartengono, in modo da ottenere il «rischiaramento del popolo» (Kant 1798b, 89; 2011, 259). L'educazione morale dovrebbe avere questo passaggio preliminare come pilastro sul quale sorreggersi. Si tratta della «venerazione» e del «rispetto» per «il Diritto degli uomini» (Kant 1803, 489; 2009, 197), che devono essere insegnati ai bambini molto presto. In questa direzione va l'idea del «Catechismo dei diritti. Esso dovrebbe contenere casi popolari, propri della vita comune e grazie ai quali sempre sorge spontanea la domanda se sia giusto o no un certo comportamento» (Kant 1803, 490; 2009, 199)[6]. Bisogna fare in modo che il fanciullo, al quale viene teoricamente insegnato il rispetto del diritto, lo metta in pratica non accettando in alcun modo comportamenti che siano contrari al «Diritto dell'umanità» (Kant 1803, 489; 2009, 197):

> Se già esistesse un libro siffatto, allora si potrebbe, molto vantaggiosamente, dedicargli un'ora di tempo per insegnare ai bambini a conoscere ed a prendere a cuore il Diritto degli uomini, che è la pupilla di Dio in terra (Kant 1803, 490; 2009, 199).

Si tratta, come ha scritto Alessandro Pinzani, dello sviluppo di una virtù che è un generico «senso del diritto» (Pinzani 2006, 305)[7] e di cui debbono farsi portatori, secondo Kant, «i docenti di diritto liberi, cioè i filosofi», considerati però attualmente uno «scandalo per lo stato» e screditati «come illuministi – come gente pericolosa per lo stato» (Kant 1798b, 89; 2011, 259). Essi dovrebbero occuparsi dei diritti naturali, che discendono dalla «comune intelligenza umana»: malgrado le loro parole siano dirette allo Stato, scongiurano il popolo «di prendere a cuore il suo [del popolo] bisogno di diritto; cosa che non può accadere attraverso nessun'altra via se non la pubblicità quando un intero popolo voglia avanzare le proprie rimostranze (*gravamen*)» (Kant 1798b, 89; 2011, 259). La pubblicità viene, quindi, considerata necessaria e questo consente ai filosofi di raggiungere comunque la popolazione, anche se questa non è il destinatario diretto delle loro riflessioni[8].

[6] Uno degli esempi che Kant riporta è quello della bugia a fin di bene.

[7] C'è anche chi, come Caranti, parla di «senso del vivere civile» per riferirsi allo stesso contenuto: «La repubblica [...] è un sistema in cui politici e cittadini hanno "mandato a memoria" il senso del vivere civile e sono evoluti a sufficienza da formare opinioni e preferenze non guardando solo al proprio interesse, ma anche al bene comune» (Caranti 2017, 82).

[8] Maria Chiara Pievatolo parla, in questo caso, di un argomento kantiano «obliquo», che diventa ancora più evidente nel momento in cui Kant applica la sua tesi alla costituzione inglese. La pubblicità serve, infatti, «a permettere a chi è in posizione di esprimere un punto di vista indipendente di sottoporre il potere e la sua propaganda a pubblica discussione. Questa è, e rimane, la sostanza delle forme del diritto» (Pievatolo 2011, 271-73). Kevin R. Davis ha individuato nelle opere di Kant sei differenti tipi di 'pubblico' e si è interrogato sul loro possibile ruolo nel giudicare della moralità delle azioni: il pubblico dei lettori, degli studiosi universitari, dei filosofi, il popolo, il pubblico ideale che aspira alla virtù e quello che aspira alla giustizia e, infine, un tipo di pubblico che, secondo Davis, è stato individuato dagli interpreti (in particolare O'Neill), ma non è presente in Kant. Si tratta di quello composto da soggetti che comunicano razionalmente e che rappresenta, quindi, uno standard normativo al quale rifarsi (cfr. Davis 1992, 170-84).

6.3 Quale educazione alla pubblicità?

Con educazione alla pubblicità in campo giuridico si può, allora, indicare quell'educazione che è compito dei filosofi di guidare e che consiste nell'instillare nel popolo il senso del diritto, opera che dovrebbe essere inserita in un preciso piano di educazione pubblica, che dipenda direttamente dallo Stato e che fornisca le basi di una cittadinanza 'buona' e consapevole.

Tirando le somme, traccerò ora, enunciandoli brevemente, possibili percorsi che da qui possono partire.

1. Il primo riguarda il ruolo dell'educazione alla pubblicità per la realizzazione della repubblica. Se essa ha un senso, nelle forme che abbiamo cercato di rintracciare in Kant, allora è possibile immaginare un movimento di emancipazione dal basso sollecitato dall'educazione pubblica. Altamente problematico perché, come abbiamo visto, dall'uomo non ci si può aspettare granché. Ma si tratta, comunque, di un'ipotesi che è possibile concepire e sulla base della quale è possibile e doveroso lavorare.

Nel momento in cui sia l'educazione all'uso pubblico della ragione sia quella che si situa nell'ambito giuridico riuscissero ad avere degli esiti positivi, concorrerebbero a dare concretezza a quei diversi livelli di controllo del potere che è possibile concepire intrecciando la pubblicità come metodo illuministico e come principio giuridico, che è ciò che ho tentato di giustificare nella prima parte. Potremmo anche considerare lo sforzo di delineare i principi trascendentali del diritto pubblico come un modo per saldare strutturalmente giustizia e pubblicità a priori senza aspettarsi che, ad esempio, nella realtà il test della pubblicità sia applicabile davvero come strumento di controllo del potere. A mio avviso, però, questo non significa che, secondo la prospettiva kantiana, una collettività, in seno alla quale il percorso educativo, stimolato e valorizzato dall'alto secondo i canoni della ragione avesse esito positivo, non potrebbe essere pronta ad esercitare consapevolmente il proprio potere di controllo nei confronti di coloro che governano.

2. La seconda considerazione affronta il tema del rapporto tra questo tipo di educazione e il processo di formazione della virtù. L'ideale regolativo proposto da Kant rimane il perfezionamento morale.

Per Kant è sicuramente possibile la condizione minima di una repubblica che governa un popolo di diavoli, lo abbiamo visto. A questo stadio, che si situerebbe nel solco del progresso giuridico, non può seguire, però, anche un perfezionamento della virtù perché si tratta di diavoli.

Per l'umanità il discorso è diverso, perché essa tende, invece, costantemente alla virtù con tutti i limiti che le sono propri. La condizione ideale di una società politica con un ordinamento giuridico giusto e abitata da uomini tutti compiutamente buoni può essere certamente ipotizzata, anche se mai raggiunta completamente. È un ideale regolativo.

È chiaro che possiamo concepire le legislazioni proprie del diritto e dell'etica come distinte, poiché si occupano «di aspetti diversi dell'agire libero umano e non è ammissibile che l'una intervenga nelle competenze specifiche dell'altra»

(Ponchio 2011, 152). La legislazione giuridica si occupa delle azioni esterne e della loro conformità esteriore alla legge (la legalità), mentre quella etica si interessa dei motivi che precedono e determinano le azioni (la moralità). In ogni legislazione si trovano due elementi: una legge, che stabilisca quale azione deve essere fatta, e un impulso,

> che unisca *soggettivamente* il motivo che determina la volontà a questa azione colla rappresentazione della legge, onde questo secondo elemento si riduce a ciò che la legge faccia del dovere un impulso (Kant 1797a, 218; 2010, 394).

Per giudicare se siamo o meno nell'ambito della legalità ci interessiamo dell'accordo e del disaccordo di un'azione con la legge, non considerando gli impulsi; nel caso in cui «l'idea del dovere derivata dalla legge è nello stesso tempo impulso all'azione» (Kant 1797a, 219; 2010, 394), siamo nell'ambito dell'etica e possiamo giudicare della moralità di un dato comportamento.

È compito della dottrina del diritto cercare la massima dell'azione conforme al dovere, avendo come punto di partenza il fine:

> È abbandonato al libero arbitrio di ciascuno lo scopo che egli si propone con le sue azioni; mentre è determinata a priori la massima di queste, cioè che la libertà di chi agisce debba potersi accordare con la libertà di tutti gli altri secondo una legge generale (Kant 1785, 382; 2003, 231).

Invece nella dottrina della virtù, il punto di partenza è rappresentato dal dovere e si deve cercare il fine che è nello stesso tempo un dovere (si tratta della propria perfezione e della felicità altrui; cfr. Kant 1785, 382; 2003, 231). Il dovere di virtù «poggia unicamente su una costrizione liberamente imposta a noi stessi» (Kant 1785, 383; 2003, 232).

Se entrambe le dottrine si occupano dell'azione umana sotto differenti prospettive, quando agiamo, però, le troviamo correlate[9]. Prendiamo il caso del rispetto dei patti: a questo si è costretti dalla legge, che si segue senza che il movente coincida necessariamente con il rispetto del dovere. Dal punto di vista etico il movente dovrebbe risiedere nell'adesione stessa al dovere, senza tener conto del fatto che il rispetto dei patti sia anche un contenuto giusto secondo la legge esterna. Nella realtà la mia condotta adeguata dal punto di vista morale sarà comunque quella di un soggetto che rispetta i patti stabiliti con altri.

Quando parliamo di diritto non intendiamo il diritto positivo, ma quello concepito secondo ragione, che è anche il termine di paragone da utilizzare per 'valu-

[9] «L'etica non può prendere il posto del diritto nel dire cosa sia giuridicamente lecito o non lecito fare, perché le mancano gli strumenti adeguati. Allo stesso modo il diritto non può imporre di adoprarsi per la propria perfezione e per la promozione della felicità altrui perché si genererebbe uno Stato paternalistico e dispotico in cui verrebbe annullata la libertà dei cittadini. Le due legislazioni sono separate e differenti. Poiché tuttavia entrambe si occupano dell'azione umana (anche se da diverse prospettive) e poiché quest'ultima è una realtà complessa che avviene sempre sia nella libertà esterna che in quella interna, le due legislazioni si trovano in una certa relazione» (Ponchio 2011, 152).

tare' gli ordinamenti esistenti e ciò che spetta all'uomo di sforzarsi di realizzare costantemente. La correlazione, quindi, non si dà solo nella realtà delle nostre azioni, ma in maniera strutturale e a priori: diritto e etica si situano entrambe nell'ambito della morale. Le leggi giuridiche e le leggi etiche non sono deterministiche, non appartengono all'ambito della natura (cfr. Kant 1797a, 389; 2010, 214), ma sono leggi della libertà e – lo abbiamo visto – è possibile distinguerle. Per la sua definizione la legislazione etica non può far uso della coercizione: è da questo punto di vista che i diavoli possono accettare, perché dotati di intelletto, una certa condizione giuridica che garantisca la loro sopravvivenza. Ma non possono andare oltre questa adesione minima, appunto perché diavoli. Si tratta, chiaramente, di una situazione estrema e forse paradossale, che del diritto spinge a vedere solo la sua parte 'meccanica'[10]. I diavoli aderiranno al diritto perché costretti, riconoscendone una certa utilità grazie all'intelletto, ma di certo senza concepire questa adesione come un dovere di ragione. Il diritto, come ha scritto André Tosel, ha uno statuto particolare, che lo rende

> contemporaneamente fatto e norma [...]. Esso rispecchia la natura empirico-sensibile dell'uomo, come forza naturale che sviluppa le sue capacità, e la natura razionale, intelligibile, dello stesso uomo, che agisce non solo sotto l'impulso del suo rapporto con l'esterno (utilizzazione della natura come oggetto e degli altri come mezzo), ma anche sotto la determinazione della legge pratica che egli stesso si dà (Tosel 1999, 32)[11].

Tenendo conto di questo, è possibile concepire un'influenza che il diritto, incarnato nella costituzione di uno Stato, ha sulla moralizzazione dei singoli e dell'intero? Lo Stato garantisce un contesto in cui i rapporti tra gli individui siano regolati. Vi è una condizione ideale rappresentata da quello Stato

> tale come si concepisce che esso debba essere secondo puri principi di diritto; ed è quest'idea che (interiormente) serve come filo conduttore (norma) a ogni associazione reale che voglia formare uno Stato (Kant 1797a, 313; 2010, 499).

Tra l'altro la consapevolezza dei limiti che il diritto stabilisce nei rapporti tra individui deve essere un elemento imprescindibile anche per l'educazione morale, che non può promuovere azioni contrarie alla legge[12]. Inoltre abbiamo

[10] Filippo Gonnelli sostiene che istituire uno Stato giuridico significhi perseguire un fine morale (cfr. Gonnelli 2014, 443-74).

[11] «Il diritto è così l'enigma risolto della filosofia come sistema, poiché per suo tramite la filosofia si fa sistema, come passaggio della libertà – attraverso il diritto – nella natura, e come manifestazione della natura in quanto natura per la libertà, sotto la forma del diritto. Producendo la dottrina del diritto, la filosofia si compie come sistema, e si apre alla sua realizzazione pratica e storica, poiché il diritto è, insieme, problema che la natura costringe a risolvere e compito che la libertà impone a se stessa». (Tosel 1999, 32-3).

[12] L'educazione morale può spingerci a non rispettare i patti che abbiamo stabilito con qualcuno, se rimanere fedeli ai patti è un dovere proprio della dottrina del diritto? La risposta è negativa.

visto come, promuovendo un'educazione che abbia come elemento anche quello che Kant definisce il «catechismo del diritto», lo Stato dia una spinta fondamentale sul terreno della civilizzazione (cfr. Ponchio 2011, 154). Il rapporto tra educazione alla pubblicità in senso giuridico e formazione della virtù, che si nutre anche dell'educazione all'uso pubblico della ragione sta, quindi, anche nel fatto che, per Kant, solo nell'ambito di istituzioni statali che garantiscano al cittadino di cercare il proprio benessere nei modi che ognuno ritiene più giusti senza che ciò possa essere d'intralcio agli altri (anche se questo non significa che lo Stato debba guidare dall'alto il processo; su questo cfr. Pinzani 2006, 293 sgg.), possono crearsi le premesse per un percorso di moralizzazione dell'intero:

> Perciò la restrizione personale nel fare e nell'omettere sarà sempre più attenuata, si aggiungerà la libertà universale di religione e così scaturisce gradualmente, tra follia e capricci, il *rischiaramento* [*Aufklärung*], come un gran bene che il genere umano deve trarre perfino dagli egoistici intenti espansionistici dei suoi dominatori, purché questi comprendano il loro proprio tornaconto (Kant 1784b, 28; 2011, 36).

Potremmo anche chiederci se il fatto di essere individui virtuosi sia indifferente o meno riguardo all'adesione alla legislazione giuridica, ma ritengo che la risposta sia già contenuta nelle precedenti riflessioni.

Innanzitutto per ciò che abbiamo detto sulla combinazione di progresso giuridico e etico, che insieme realizzano il progresso morale del genere umano. Entrambi contribuiscono allo sviluppo della destinazione dell'uomo, che si compie nella dimensione collettiva, superando la società politica del contesto storico di riferimento per abbracciare l'intero genere umano.

Eppure non si tratta solo di questo. È possibile concepire l'esempio paradossale del popolo di diavoli, ma difficile è riuscire a pensarlo come una situazione stabile e duratura. Quella volontà cattiva che si realizza invertendo l'ordine dei moventi, per quante volte potrà mettere tra parentesi interessi e spinte egoistiche nella costrizione ad agire in maniera conforme alla legge stabilita[13]? Non c'è risposta a questa domanda. Si tratta – forse – di una congettura, che ci spinge a ragionare in maniera incompleta su un contenuto che non possiamo adeguatamente afferrare. Con difficoltà possiamo immaginare, cioè, come possa darsi l'agire di un popolo di diavoli in un contesto di diritto.

Ma un aspetto certo è forse possibile rintracciarlo. E cioè che dal legame tra l'individuo – con il suo sforzo di rendersi virtuoso, di rimanere nel solco della

[13] «Una simile volontà si dice cattiva perché, in modo inconfessato o consaputamente, ha fatto diventare l'inversione il suo principio. Essa può, certo, realizzare azioni legalmente buone, ma solo nel caso favorevole in cui, nella circostanza in cui viene a trovarsi, non si verifichi un contrasto tra legge morale e soddisfazione della felicità. Simile volontà resta, nondimeno, cattiva perché ha accolto entro la sua visione il rovesciamento dei rapporti tra le condizioni nel caso di conflitto. Così, ad esempio, va giudicato il modo di pensare di chi intende l'assenza in sé di vizi senz'altro come conformità alla legge della propria intenzione, ciò che, in realtà, già rappresenta un radicale capovolgimento nel cuore umano» (Jaspers 2011, 48).

morale in una costante lotta che è interna a se stesso contro tutto ciò che naturalmente lo fa tendere al male – e gli altri individui non si può prescindere[14]. Perché non ha senso uno sforzo di conseguire il progresso che sia limitato alla singola esistenza di ciascuno. Perché solo l'«unione civile» concepita secondo ragione può produrre l'«effetto migliore»,

> come gli alberi in un bosco ottengono una crescita diritta e bella proprio in virtù del fatto che ciascuno cerca di togliere all'altro aria e sole e si necessitano a vicenda a cercarli sopra di sé, mentre quelli che, in libertà e separati l'uno dall'altro, gettano i loro rami a piacimento, crescono deformi, sbilenchi e storti (Kant 1784b, 22; 2011, 31-2).

Perché l'essere umano, che non è né un diavolo né del tutto sapiente – questo, per Kant, è una personificazione poetica (cfr. Kant 1797b, 383; 2009, 232) – nelle sue contraddizioni di «legno storto» (Kant 1793b, 100; 2007, 107) deve agire come se il miglioramento morale, nel campo del diritto e in quello etico, fosse sempre e in ogni momento possibile.

[14] «Con la sfera del lecito, il soggetto morale, monologico, dell'imperativo categorico si intuisce come soggetto dialogico, ovvero rapporto originario di sé con gli altri nella comunità di un rapporto conflittuale-consensuale con le cose. Se non c'è libertà interna senza libertà esterna e viceversa, non c'è morale senza diritto né diritto senza morale» (Tosel 1999, 45).

CONCLUSIONI

Pubblicità, individuo e collettività

Nel percorso compiuto in questo volume ho interrogato la filosofia politica kantiana su molti temi, che si possono sintetizzare in tre campi di interesse.

1. Il primo riguarda il sistema politico che più di altri dovrebbe incarnare la 'pubblicità' e veicolarla: la repubblica, quale compimento di quel legame tra pubblicità e giustizia che, con le formule trascendentali del diritto pubblico, Kant intende instaurare. D'altra parte la forma della repubblica, ideale regolativo che deve guidare la riflessione e l'azione politica nell'ambito del diritto dello Stato, è il primo passaggio di quel percorso che deve approssimarsi all'idea della repubblica mondiale, o perlomeno al suo surrogato della federazione di Stati, per conseguire la pace perpetua. Concetto che nel linguaggio kantiano significa: agire come se la pace perpetua fosse immediatamente realizzabile, anche se realisticamente non lo è.

> L'idea di una costituzione in accordo con il diritto naturale degli uomini: che cioè coloro che obbediscono alla legge debbano anche essere, riuniti, i legislatori, è alla base di tutte le forme di stato, e la comunità che, pensata in conformità a tale costituzione secondo puri concetti della ragione, si dice *ideale platonico* (*respublica noumenon*), non è una vuota chimera, ma la norma perpetua per ogni costituzione civile in genere e allontana ogni guerra. Una società civile organizzata in conformità a ciò è la rappresentazione di quell'idea secondo leggi della libertà, attraverso un esempio nell'esperienza (*respublica phaenomenon*) e può essere ottenuta con difficoltà, solo in seguito a molti conflitti e guerre (Kant 1798b, 90-1; 2011, 260)[1].

[1] Secondo il modello kantiano «qualsiasi repubblica esistente non può compiacersi del livello di giustizia raggiunto ma deve sempre sforzarsi di approssimarsi il più possibile ad un ideale [...]» (Caranti 2017, 86).

Romina Perni, University of Perugia, Italy, romina.perni@unipg.it, 0000-0001-9897-7044

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)
FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Anche nell'ambito della repubblica, – la sola costituzione che rispetta libertà, uguaglianza e dipendenza da un'unica comune legislazione (cfr. Kant 1795, 349-50; 2011, 158-59)[2], basata su un sistema rappresentativo (cfr. Kant 1795, 352-53; 2011, 161-62) e sulla divisione dei poteri (cfr. Kant 1795, 352; 2011, 161), la sola che riesce a combinare in maniera conforme alla ragione legge, libertà e forza (cfr. Kant 1798a, 330-31; 2006, 754) – è possibile distinguere il livello della ragione da quello della realtà. Proprio nel mezzo c'è l'ambito della pratica possibile, secondo il quale l'idea di repubblica deve avere strutturalmente la possibilità di essere realizzata.

Un altro punto da sottolineare è che, come è noto, la forma repubblicana non coincide, per Kant, con quella democratica. Se la prima, come abbiamo visto, è una forma del dominio alternativa al dispotismo caratterizzata dagli elementi appena indicati, la democrazia è invece una delle tre forme dello Stato (le altre sono aristocrazia e monarchia), che si differenziano a seconda del rapporto che il potere sovrano intrattiene con il popolo. Ciò che per Kant non funziona come dovrebbe – ovvero, secondo ragione – in una democrazia è che tutti sarebbero rappresentati da tutti, dando corpo a una non-forma, una vera e propria distorsione del principio di rappresentanza (cfr. Kant 1795, 352; 2011, 161-62).

Abbiamo visto che ci sono degli studiosi e delle studiose che hanno comunque accostato questa idea di repubblica alla 'nostra' democrazia rappresentativa, che vede realizzate, perlomeno formalmente, le tre condizioni elencate da Kant. Secondo Marini, il principio su cui deve fondarsi la repubblica è quello del maggior grado di libertà garantibile a tutti con la forza della legge (cfr. Marini 1998, 29). Affinché non si cada nel dispotismo, la legge deve essere distinta dalla sua applicazione: per questo abbiamo la divisione dei poteri e la rappresentanza nel potere legislativo, in modo da non avere una democrazia diretta, che è inevitabilmente un dispotismo (cfr. Marini 1998, 30). La repubblica coinciderebbe con la nostra democrazia rappresentativa, perché è la democrazia diretta la non-forma a cui si riferisce Kant. Per altri interpreti il modello kantiano si riferisce, invece, alla monarchia costituzionale. Come ha scritto Solari, lo Stato «vagheggiato da Kant» non è

> né democratico, né dispotico, ma giuridico e, solo in quanto tale, veramente liberale. In esso domina non la volontà del popolo o del principe, ma la ragion comune, fondata sul postulato della libertà esterna, sull'uguaglianza di tutti gli uomini nell'esplicazione dell'individualità empirica (Solari, "Introduzione" a Kant 2010, 20).

Al di là delle diverse interpretazioni, il lascito kantiano riguardo allo stretto legame tra pubblicità del potere e repubblica è comunque rilevante. La costituzione repubblicana, infatti, è la sola che permette di giungere alla pace. Due sono gli argomenti che Kant utilizza per giustificare questo assunto in *Zum ewigen Frieden*.

[2] Nei *Methapysische Anfangsgründe der Rechtslehre* la dipendenza da un'unica comune legislazione diventa «*indipendenza* civile, che consiste nel dovere la propria esistenza e conservazione non all'arbitrio di un qualsiasi altro membro del popolo, bensì ai propri diritti e alle proprie forze come membro del corpo comune» (segue, poi, la distinzione cittadini attivi e passivi; Kant 1797a, 312-13; 2010, 500-1).

Uno è, come l'ha definito Georg Cavallar, l'argomento trascendentale (cfr. Cavallar 1999, 77): la costituzione repubblicana porta «in principle» alla pace, in quanto la repubblica sorge dalla pura idea del diritto. Vi è poi l'argomento pragmatico:

> Se (come non può essere altrimenti in questa costituzione) è richiesto l'assenso dei cittadini, per decidere "se debba essere guerra, o no", allora niente è più naturale che essi, poiché dovrebbero decidere di infliggere a se stessi tutte le tribolazioni della guerra [...] assumersi il peso di un debito mai liquidabile (a causa di sempre nuove guerre successive), il quale rende amara la pace stessa, rifletteranno molto per cominciare un così cattivo gioco. Di contro, in una costituzione in cui il suddito non è cittadino e dunque non è repubblicana, la guerra è la cosa che al mondo richiede meno riflessione, perché il capo non è socio dello stato, ma suo proprietario (Kant 1795, 351; 2011, 160-61).

Se possiamo interpretare in maniera diversa rappresentanza e divisione dei poteri nella repubblica kantiana e avvicinare o meno questa forma dello Stato alla democrazia, anche alla luce del numero dei componenti del popolo che hanno la 'capacità' di votare, così come lo intende Kant, è indubitabile che da questa motivazione pragmatica possiamo ipotizzare un momento preliminare alla decisione politica in cui le cause della guerra vengano mostrate, chiarite e discusse in una dimensione pubblica (cfr. Marini 2007, 197 sgg.).

2. Vi è un secondo ambito di interesse analizzato in questo volume, oggetto delle ultime considerazioni della seconda parte, alle quali aggiungo solo un'ulteriore specificazione. Kant utilizza il termine «chiliasmo» per indicare la meta finale dei nostri sforzi, concepiti congiuntamente come individuali e collettivi, e ne distingue due tipi. Il chiliasmo filosofico «spera in uno stato di pace perpetua, fondato sulla federazione dei popoli come repubblica mondiale» ed è generalmente messo in ridicolo dall'opinione comune, considerato una «stravaganza». Lo stesso destino di incomprensione è riservato al chiliasmo teologico, «che fa assegnamento sul completo miglioramento morale di tutto il genere umano» (Kant 1793b, 34; 2007, 35). I due chiliasmi fanno riferimento a due diverse collettività. Nel discorso sulla pubblicità mi sono soffermata in particolare sulla prima e, alla fine della parte sull'educazione, nel momento in cui ho cercato di chiarire le possibili trame di rapporti tra diritto e etica, ho fatto accenno all'ambito della dottrina della virtù, ma senza approfondire il fatto che il compimento morale per gli esseri umani si apre all'ambito religioso e che è possibile concepire il completo miglioramento morale del genere umano con il regno della virtù, il regno di Dio.

Nella *Religion* Kant opera una distinzione tra la società giuridico-civile, l'associazione degli uomini sotto le leggi pubbliche del diritto, e la società etico-civile, analoga alla prima nella forma, anche se in questo caso si tratta di leggi della virtù (Kant 1793b, 94; 2007, 100-1)[3]. Anche nella comunità etica, così come in

[3] Cfr. Bianco 2003: «Non vi è somiglianza neppure quanto al legislatore: nel caso della repubblica politica è il popolo stesso, nel caso della repubblica morale è Dio. Nonostante questi due Stati siano diversi, tra di essi vi è però analogia, perché vi è identità formale: in en-

quella giuridica, gli individui devono essere sottomessi ad una legislazione pubblica e le leggi devono essere concepite come se si originassero da un legislatore comune. Nel secondo caso, tale figura, seguendo il puro concetto del diritto, dovrebbe essere la comunità stessa; nel primo caso il legislatore non può che essere Dio (cfr. Kant 1793b, 99; 2007, 106)[4]. Il legislatore supremo è tale che i doveri morali che spettano all'uomo devono essere rappresentati come suoi comandamenti. Inoltre deve essere uno «scrutatore dei cuori» (Kant 1793b, 99; 2007, 106)[5]. Troviamo a questo punto un'ulteriore specificazione del rapporto tra diritto e etica:

> Ma, siccome è necessario che una comunità morale s'appoggi tuttavia su leggi pubbliche e possegga una costituzione fondata su di esse, bisognerà che coloro i quali si impegnano liberamente di entrare in questo ordinamento, non si lascino ordinare dal potere politico come si debbano interiormente regolare o meno tale costituzione; ma bisognerà che essi si lascino certo fissare dei limiti, cioè si sottopongano alla condizione che in essa non vi sia nulla che contrasti col dovere dei suoi membri, come cittadini dello Stato; benché, se si tratta di un'associazione morale della più pura forma, non è da temersi assolutamente un tale pericolo (Kant 1793b, 96; 2007, 102).

Nella figura del chiliasmo e nella sua duplice considerazione filosofica e teologica, è racchiuso il senso del progresso morale, insieme giuridico e etico, che Kant propone, pur nei limiti strutturali e ineliminabili che sono stati individuati[6].

3. Il terzo punto riguarda il ruolo e la funzione di un sistema educativo che faccia della pubblicità un tema di interesse centrale. È possibile concepire un'educazione alla pubblicità in senso kantiano, funzionale a trasmettere ai più giovani il senso del diritto e il rispetto delle leggi, nella costante ricerca di un equilibrio

trambi i casi si tratta di un'unione di uomini sotto leggi comuni (benché in un caso siano leggi civili, nell'altro leggi della virtù). Questo è sufficiente per consentirci di pensare, a partire da un tratto dell'esperienza, il modello ideale dell'agire storico» (185).

4 Sull'argomento si veda Pirni 2006, 86-95.

5 «Di fronte all'impossibilità di rendere trasparente l'effettiva purezza dell'intenzione, il legislatore della comunità etica deve essere pensato come un essere che conosce l'intenzione morale di tutti, l'agostiniano "scrutatore di cuori". È la sua *legislazione* a fondare l'assoluta trasparenza collettiva delle intenzioni: per questo "tutti i doveri, e per conseguenza anche i doveri morali" devono essere rappresentati "nello *stesso tempo*" come comandi divini (*Rel.*, 98; 106). A fondamento della comunità etica, della attuazione della virtù, c'è quella ragione assoluta, divina, che l'uomo pensa necessariamente e in ogni caso, poiché in ciò consiste la sua stessa autorappresentazione come *intellectus archetypus* […]» (Gonnelli 1996, 254-55).

6 «Anche se non sarà un regno della virtù sulla terra, come vuole il chiliasmo teologico, e quindi regno di Dio; purtuttavia, il chiliasmo filosofico appresterà un preziosissimo aiuto all'umanità, giacché preserverà la libertà nella pace, quella tranquilla *libertas* della quale parlava Cicerone. Sarà la libertà protetta nei singoli stati, sarà la libertà protetta anche in un sistema cosmopolitico, cioè sovrastatuale, come accenna appunto lo scritto del 1784, al quale ci riferiamo» (Marini 2007, 235). Sul tema del chiliasmo, a partire dalla distinzione tra chiliasmo filosofico e teologico legata al dovere dell'uomo di tendere alla perfezione giuridica e etica, cfr. Cunico 2001.

tra la necessità dell'obbedienza e la libertà, che si può realizzare in modi diversi, ma che ha nel cuore il pensare da sé. Ed è possibile dire che questo tipo di educazione debba essere pubblica anche nel senso che se ne debba fare in qualche forma carico lo Stato.

Ho tentato di mettere in luce alcune questioni problematiche che riguardano la considerazione che Kant ha dell'educazione: da un lato, essa è un dovere per l'uomo; dall'altro l'incertezza dell'esito porta ad assumere un atteggiamento di realistica sfiducia nei confronti di qualsivoglia percorso di formazione si prenda in considerazione. Eppure contraddizioni e problematicità emergono nel momento in cui rivolgiamo a Kant domande che si fermano solamente a riflettere su uno dei tre livelli, che nell'introduzione avevo posto come caratterizzanti l'insieme della filosofia politica kantiana, senza considerare il legame imprescindibile dell'uno con gli altri: il piano dell'ideale di ragione, il suo rapporto con l'ambito pratico e la realtà.

Stabilire un modello educativo secondo ragione è doveroso e inevitabile seguendo il filo del pensiero critico kantiano; pensare che questo si possa immediatamente realizzare e non esporsi al rischio costante di un suo sgretolamento di fronte, ad esempio, a educatori a loro volta malamente educati, a esseri umani che perseverano nell'errore nonostante sappiano riconoscere il giusto e il bene, a governanti che non ne riconoscono il valore, è semplicemente ingenuo. Kant stesso sottolinea come nella realtà l'educazione secondo ragione possa più probabilmente fallire che avere successo, ma questo non riduce la forza della sua proposta.

D'altra parte potremmo estendere questo discorso – ed è stato fatto in questo volume – ad altri concetti o proposte della filosofia politica kantiana e ci renderemmo conto di non poterci spostare da questa interpretazione, che inquadra il percorso che spetta alle donne e agli uomini di compiere, secondo Kant, per rimanere nel solco tracciato della ragione, magari spingendosi fino al limite estremo possibile, ma senza che di questo camminare si possa avere una garanzia di successo definitiva.

Ho tentato di porre in questi termini la riflessione sulla pubblicità kantiana, anche a prescindere dal discorso più specificatamente riferibile all'educazione, cercando di giustificare la saldatura strutturale e formale tra pubblicità e giustizia (pur nella difficoltà di concepire in questo schema quelle massime che possono essere escluse: giuste, ma non bisognose di pubblicità). Ho puntato l'attenzione su come è possibile concepire una modulazione della possibilità di controllo del potere da parte di coloro che sono governati da altri (cittadini o sudditi). E se anche, come ho mostrato, il test della pubblicità venisse preso come pura ipotesi teorica basandosi direttamente sui testi kantiani, questo non escluderebbe che dal modo kantiano di intendere la *Publizität* non possa discendere l'idea di uno spazio pubblico di confronto concepito come strumento di controllo del potere politico. In questo spazio pubblico assetto giuridico-istituzionale e sforzo dei singoli funzionano in interdipendenza e interconnessione, avendo chiaro il compimento che riguarda in prospettiva la collettività umana, ma sempre con l'incertezza dell'esito.

Riferimenti bibliografici

1. Opere di Immanuel Kant

Le citazioni nel testo contengono i riferimenti alle pagine dell'edizione originale in tedesco e della traduzione italiana.

Kant, Immanuel. 1784a. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*? In *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe (d'ora in poi AA), B. VIII, a cura di Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 33-42. Berlin: Reimer Verlag-W. de Gruyter [1902], <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>. Traduzione di Francesca Di Donato, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in Immanuel Kant, *Sette scritti politici liberi,* a cura di Maria Chiara Pievatolo, 53-59. Firenze: Firenze University Press, 2011. https://doi.org/10.36253/978-88-6655-000-6. Consultabile anche in *Bollettino di filosofia politica*: <http://btfp.sp.unipi.it/dida/kant_7/ar01s04.xhtml> (2022-10-10).

Kant, Immanuel. 1784b. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*. In AA, B. VIII, 15-31. Traduzione di Maria Chiara Pievatolo, *Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico,* in Immanuel Kant, *Sette scritti politici liberi,* a cura di Maria Chiara Pievatolo, 27-39. Firenze: Firenze University Press, 2011. https://doi.org/10.36253/978-88-6655-000-6. Consultabile anche in *Bollettino di filosofia politica*: <http://btfp.sp.unipi.it/dida/kant_7/ar01s02.xhtml> (2022-10-10).

Kant, Immanuel. 1785. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In AA, B. IV, 385-463; traduzione di Vittorio Mathieu, *Fondazione della metafisica dei costumi*. Milano: Bompiani, 2003.

Kant, Immanuel. 1788. *Kritik der praktischen Vernunft*. In AA, B. V, 1-163. Traduzione di Vittorio Mathieu, *Critica della ragion pratica*. Milano: Bompiani, 2010.

Kant, Immanuel. 1790. *Kritik der Urteilskraft*. In AA, B. V, 165-485. Traduzione di Alfredo Gargiulo, *Critica del Giudizio*. Roma-Bari: Laterza, 2005[3] (1997).

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Romina Perni, *Pubblicità, educazione e diritto in Kant*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 978-88-5518-671-1, DOI 10.36253/978-88-5518-671-1

Kant, Immanuel. 1793a. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. In AA, B. VIII, 273-313. Traduzione di Maria Chiara Pievatolo, *Sul detto comune: «questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»*, in Immanuel Kant, *Sette scritti politici liberi*, a cura di Maria Chiara Pievatolo, 91-124. Firenze: Firenze University Press, 2011. https://doi.org/10.36253/978-88-6655-000-6. Consultabile anche in *Bollettino di filosofia politica*: <http://btfp.sp.unipi.it/dida/kant_7/ar01s08.xhtml> (2022-10-10).

Kant, Immanuel. 1793b. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. In AA, B. VI, 1-202. Traduzione di Marco M. Olivetti, *La religione entro i limiti della sola ragione*. Roma-Bari: Laterza, 2007.

Kant, Immanuel. 1794. *Das Ende aller Dinge*. In AA, B. VIII, 325-40. Traduzione di Giuseppe Riconda, *La fine di tutte le cose*, in Immanuel Kant, *Scritti di filosofia della religione*, Milano: Mursia, 1989.

Kant, Immanuel. 1795. *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant*. In AA, B. VIII, 341-86. Traduzione di Maria Chiara Pievatolo, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in Immanuel Kant, *Sette scritti politici liberi*, a cura di Maria Chiara Pievatolo, 153-194. Firenze: Firenze University Press, 2011. https://doi.org/10.36253/978-88-6655-000-6. Consultabile anche in *Bollettino di filosofia politica*: <http://btfp.sp.unipi.it/dida/kant_7/ar01s10.xhtml> (2022-10-10).

Kant, Immanuel. 1797a. *Methapysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. In AA, B. VI, 203-372. Traduzione di Gioele Solari, e Giovanni Vidari, *Principi metafisici della dottrina del diritto*, in Immanuel Kant, *Scritti politici*, a cura di Norberto Bobbio, Luigi Firpo, e Vittorio Mathieu, 375-567. Torino: UTET, 2010 (1956).

Kant, Immanuel. 1797b. *Die Metaphysik der Sitten*. In AA, B. VI, 203-493; traduzione di Gioele Vidari, rivista da Nicolao Merker, *La metafisica dei costumi*. Roma-Bari: Laterza, 2009.

Kant, Immanuel. 1798a. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In AA, B. VII, 117-333. Traduzione di Pietro Chiodi, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in Immanuel Kant, *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*. Torino: UTET, 2006.

Kant, Immanuel. 1798b. *Der Streit der Fakultäten. Zweiter Abschnitt. Der Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*. In AA, B. VII, 33-42. Traduzione di Francesca Di Donato, *Il conflitto delle facoltà. Seconda parte. Il conflitto della facoltà filosofica con quella giuridica. Riproposizione della questione: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in Immanuel Kant, *Sette scritti politici liberi*, a cura di Maria Chiara Pievatolo, 249-63. Firenze: Firenze University Press, 2011. https://doi.org/10.36253/978-88-6655-000-6. Consultabile anche in *Bollettino di filosofia politica*: <http://btfp.sp.unipi.it/dida/kant_7/ar01s14.xhtml> (2022-10-10).

Kant, Immanuel. 1803. *Über Pädagogi*k, in AA, B. IX, 439-99. Traduzione di Luciana Bellatalla, e Giovanni Genovesi, *La Pedagogia*. Roma: Anicia, 2009.

Kant, Immanuel. 1998. *Lezioni di etica*, traduzione di Augusto Guerra. Roma-Bari: Laterza (*Eine Vorlesung über Ethik*, hrgs. von Volker Gerhardt, Frankfurt am Main: Ficher, 1991).

2. Letteratura secondaria

Allard-Huver, François. 2017. "Transparence." In *Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics*. Mis en ligne le 22 septembre 2017: http://

publictionnaire.huma-num.fr/wp-content/uploads/2017/09/transparence.pdf (2022-10-10).

Alloa, Emmanuel. 2018. "Transparency: A Magic Concept of Modernity." In *Transparency, Society and Subjectivity. Critical Perspectives*, edited by Emmanuel Alloa, and Dieter Thomä, 21-55. Cham: Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-77161-8_3

Archibugi, Daniele e Franco Voltaggio. 1991. "Introduzione." In *Filosofi per la pace*, a cura di Daniele Archibugi, e Franco Voltaggio, IX-LXV. Roma: Editori Riuniti.

Arendt, Hannah. 2000. *Teoria del giudizio politico*. Traduzione di Pier Paolo Portinaro. Genova: Il Melangolo (*Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982).

Baume, Sandrine. 2018. "Publicity and Transparency: The Itinerary of a Subtle Distinction." In *Transparency, Society and Subjectivity. Critical Perspectives*, edited by Emmanuel Alloa, and Dieter Thomä, 203-24. Cham: Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-77161-8_10

Belliti, Daniela. 1994. "Il rapporto pubblico/segreto nella filosofia di Kant." *Filosofia politica* 3: 395-406.

Berkemann, Jörg. 1972. "Studien über Kants Haltung zum Widerstandsrecht." Diss., Hamburg: Karlsruhe.

Bianco, Luca. 2003. *Analogia e storia in Kant*. Napoli: Guida.

Blesenkemper, Klaus. 1987. *"Publice age," Studien zum Offentlichkeits-begriff bei Kant*. Frankfurt am Main: Haag + Herchen.

Bobbio, Norberto. 1980. "La democrazia e il potere invisibile." *Rivista Italiana di Scienza Politica* 10, 2: 181-203. https://doi.org/10.1017/S0048840200007930; contenuto anche in Bobbio, Norberto. 1995. *Il futuro della democrazia*: 85-113. Torino: Einaudi. Prima edizione «Nuovo Politecnico» 1984.

Bobbio, Norberto. 1999. *Teoria generale della politica*. Torino: Einaudi.

Bobbio, Norberto. 2011. *Democrazia e segreto*. Torino: Einaudi.

Brandt, Reinhard. 2007. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg: Meiner. DOI: 10.28937/978-3-7873-2020-2

Cambiano, Giuseppe. 2011. *Perché leggere i classici. Interpretazione e scrittura*. Bologna: il Mulino (eBook). https://doi.org/10.978.8815/301963

Caputo, Francesca. 2011. "Fondazione etica e pedagogia. Il contributo di Kant." *Topologik*, Sez. Studi Pedagogici, 9: 103-29.

Caranti, Luigi. 2017. "Kant e la filosofia politica." In *Imparare a filosofare. Kant e la filosofia oggi*, a cura di Claudio La Rocca, 73-92. Pisa: ETS.

Carloni, Enrico. 2022. *Il paradigma trasparenza. Amministrazioni, informazione, democrazia*. Bologna: il Mulino.

Castillo, Monique. 1990. *Kant et l'avenir de la culture*. PUF: Paris.

Castillo, Monique. 2008. "Pluralisme culturel et cosmopolitisme kantien." In *Kant cosmopolitique*, eds. Yves Charles Zarka, et Caroline Guibet Lafaye, Paris: Éditions de l'éclat (eBook).

Castillo, Monique. 2016. "Kant éducateur." *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy* 3 (Junio): 153-60. https://doi.org/10.5281/zenodo.55111

Cattaneo, Fabrizio. 2013. *L'idea di repubblica da Kant a Habermas*. Torino: Giappichelli Editore.

Cavallar, Georg. 1999. *Kant and the Theory and Practice of International Right*. Cardiff: University of Wales Press.

Cavallar, Georg. 2014. "Sources of Kant's Cosmopolitanism: Basedow, Rousseau and Cosmopolitan Education." *Studies in Philosophy and Education* 33, 4: 369-89. https://doi.org/10.1007/s11217-013-9383-2

Corigliano, Fabio. 2020. "L'affermazione dell'ideologia della trasparenza e la ridefinizione del concetto di pubblicità." *Jura Gentium* 17, 2: 88-111.

Cronin, Ciaran. 2003. "Kant's Politics of Enlightenment." *Journal History of Philosophy* 41, 1: 51-80. https://doi.org/10.1353/hph.2002.0093

Cunico, Gerardo. 2001. *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*. Pisa: ETS.

Davis, Kevin R. 1991. "Kantian 'Publicity' and Political Justice." *History of Philosophy Quarterly* 8, 4: 409-21.

Davis, Kevin R. 1992. "Kant's Different 'Publics' and the Justice of Publicity." *Kant-Studien* 83, 2: 170-84. https://doi.org/10.1515/kant.1992.83.2.170

De Federicis, Nico. 2005. *Gli imperativi del diritto pubblico. Rousseau, Kant e i diritti dell'uomo*. Pisa: Pisa University Press.

Dennet, Daniel C., and Deb Roy. 2015. "Our Transparent Future." *Scientific American* 312, 3: 64-69. DOI: 10.1038/Scientificamerican0315-64

Formosa, Paul. 2012. "From Discipline to Autonomy: Kant's Theory of Moral Development." In *Kant and Education: Interpretations and Commentary*, edited by Klas Roth and Chris W. Surprenant, 163-76. New York: Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203348086.

Foucault, Michel. 2012. "Che cos'è l'illuminismo?" In Kant, Immanuel, and Michel Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, 21-47. Milano: Mimesis.

Galli, Dino. 2022. "Rischiaramento e segretezza in Kant, tra etica e politica." *Filosofia politica* 2: 199-216. https://doi.org/10.1416/104224

Garcià-Marzà, Domingo. 2012. "Kant's Principle of Publicity: The Intrinsic Relationship between the Two Formulations." *Kant-Studien* 103: 96-113. https://doi.org/10.1515/kant-2012-0005

Gerhardt, Volker. 2013. "Öffentilichkeit bei Kant." In *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*. Akten des Xi. International Kant-Kongress, B. 4, hrsg. von Stefano Bacin, Alfredo Ferrarin, Claudio La Rocca, und Margit Ruffing, 659-75. Berlin/Boston: De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110246490.3547

Gonnelli, Filippo. 1996. *La filosofia politica di Kant*. Roma-Bari: Laterza.

Gonnelli, Filippo. 2014. "Il diritto come fine morale. Note sul concetto di «progresso» nella tarda filosofia kantiana." *Rivista di storia della filosofia* 19, 3: 443-74.

Gosseries, Axel, and Thomas Parr. 2022. "Publicity." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/publicity/> (2022-10-10).

Guerra, Augusto. 2005[15] (1980). *Introduzione a Kant*. Roma-Bari: Laterza.

Habermas, Jürgen. 2006. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, traduzione di Augusto Illuminati, Ferruccio Masini, e Wanda Perretta. Roma-Bari: Laterza (*Strukturwandel der Öffentilichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1962).

Haensel, Werner. 1926. *Kants Lehre wom Widerstandsrecht: Ein Beitrag zur Systematik der kantischen Rechtsphilosophie*. Berlin: Heise (Kant-Studien 60).

Höffe, Ottried. 2001. *"Königliche Völker": Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Höffe, Ottried. 2018. *Kant. Morale, storia, politica, religione*. Traduzione di Giovanni Panno con la collaborazione di D. Giulianelli. Brescia: Morcelliana (*Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit*. München: C.H. Beck, 2012).

Hufnagel, Erwin. 2009. "Kants pädagogische Theorie." *Kant-Studien* 79 (1-4): 43-56. https://doi.org/10.1515/kant.1988.79.1-4.43

Jaspers, Karl. 2011. *Il male radicale in Kant*. Traduzione di Roberto Celada Ballanti. Brescia: Editrice Morcelliana (*Das radikal Böse bei Kant*. In *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, hrsg. von Saner. München: R. Piper & Co. Verlag, 1968).

Koselleck, Reinhart. 1986. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*. Traduzione di Anna Marietta Solmi, Genova: Editore Marietti (*Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975).

Koselleck, Reinhart. 2009. *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, traduzione di Carlo Sandrelli. Bologna: il Mulino (*Begriffgeschichten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2006).

Laursen, John Christian. 1986. "The Subversive Kant: The Vocabulary of 'Public' and 'Publicity'." *Political Theory* 14, 4 (Nov.): 584-603.

LaVaque-Manty, Mika. 2006. "Kant's Children." *Social Theory and Practice* 32, 3: 365-88.

LaVaque-Manty, Mika. 2012. "Kant on Education." In *Kant's Political Theory: Interpretations and Applications*, edited by Elisabeth Ellis, 208-24. University Park, USA: Pennsylvania State University Press. https://doi.org/10.1515/9780271059860-010

Loretoni, Anna. 1996. *Pace e progresso in Kant*. Napoli: Edizioni Scientifiche.

Losurdo, Domenico. 1984. *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*. Napoli: Bibliopolis.

Losurdo, Domenico. 1987. *Immanuel Kant. Freiheit, Recht und Revolution*. Köln: Rugenstein.

Louden, Robert B. 2012. "'Not a Slow Reform, but a Swift Revolution': Basedow and Kant on the Need to Transform Education." In *Kant and Education. Interpretations and Commentary*, edited By Klas Roth, and Chris Surprenant, 39-54. London: Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203348086.

Lyotard, Jean-François. 1989. *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*. Traduzione di Fosca Mariani Zini. Milano: Guerini e Associati (*L'enthousiasme: la critique kantienne de l'histoire*. Paris: Galilée, 1986).

Marini, Giuliano. 1998. *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*. Pisa: Istituti editoriali e poligrafici internazionali.

Marini, Giuliano. 2001. "Per una repubblica federale mondiale: il cosmopolitismo kantiano." In *La filosofia politica di Kant*, a cura di Giulio M. Chiodi, Giuliano Marini, e Roberto Gatti, 19-34. Milano: FrancoAngeli.

Marini, Giuliano. 2004. "Considerazioni su resistenza e rivoluzione nell'ultimo Kant (1793-1798)." *Actum Luce* 33, 1-2: 21-40.

Marini, Giuliano. 2007. *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a cura di Nico De Federicis, e Maria Chiara Pievatolo. Roma-Bari: Laterza.

Mattucci, Natascia. 2006. *L'universale plurale. Sul pensiero politico di Immanuel Kant*. Torino: Giappichelli.

Merloni, Francesco, e Alberto Pirni. 2021. "Trasparenza." In *Etica per le istituzioni. Un lessico*, a cura di Francesco Merloni, e Alberto Pirni, 165-90. Roma: Donzelli Editore.

Mohr, Georg. 2010. "Publicité de la raison, droit et cosmopolitisme chez Kant." In *Raison pratique et normativité chez Kant: Droit, politique et cosmopolitique*, eds. Caroline Guibet Lafaye, 213-44. Lyon: ENS Éditions. Nuova ed. In OA: https://books.openedition.org/enseditions/4460 (2022-10-10). https://doi.org/10.4000/books.enseditions.4431

Moneti Codignola, Maria, e Alessandro Pinzani. 2004. *Diritto, politica e moralità in Kant*. Milano: Paravia Bruno Mondadori.

Mordacci, Roberto. 2015. Introduzione a *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica*, di Immanuel Kant, a cura di Roberto Mordacci, traduzione di Stefano Bacin, e Francesca Pongiglione, 7-35. Milano: Mimesis.

Mori, Massimo. 2008. *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali: diritto, politica e storia*. Bologna: il Mulino.

Mori, Massimo. 2016. "Ancora sul cosmopolitismo." *Studi kantiani* 29: 169-80.

Mori, Massimo. 2017a. *Studi kantiani*. Bologna: il Mulino.

Mori, Massimo, a cura di. 2017b. *Vom Naturzustand zur kosmopolitischen Gesellschaft. Souveränität und Staat bei Kant*. Wiesbaden: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-658-15150-8

Munzel, G. Felicitas. 2012. *Kant's Conception of Pedagogy. Toward Education of Freedom*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Nawrath, Thomas. 2010. "The Moral Laboratory: On Kant's Notion of Pedagogy as a Science." *Studies in Philosophy and Education* 29, 4: 365-77. http://dx.doi.org/10.1007/s11217-010-9186-7

O'Neill, Onora. 1986. "The Public Use of Reason." *Political Theory* 14, 4 (Nov.): 523-51.

Perni, Romina. 2011. *Diritto, storia e pace perpetua. Un'analisi del cosmopolitismo kantiano*. Pisa: ETS.

Pievatolo, Maria Chiara. 1999. *La giustizia degli invisibili. L'identificazione del soggetto morale, a ripartire da Kant*. Roma: Carocci.

Pievatolo, Maria Chiara. 2021. "Pubblicità." In *Vademecum della democrazia. Un dizionario per tutti*, a cura di Roberto Gatti, Luca Alici, e Ilaria Vellani, 403-5. Roma: Editrice AVE.

Pievatolo, Maria Chiara. 2016-2021. "Immanuel Kant, La metafisica dei costumi. Un esperimento di lettura ipertestuale." *Bollettino telematico di Filosofia politica* (ultimo aggiornamento 30/03/2022). <https://btfp.sp.unipi.it/dida/kant_mds/index.xhtml> (2022-10-10).

Pinkard, Terry. 2014. *La filosofia tedesca, 1760-1860: l'eredità dell'idealismo*. A cura di Mario Farina. Torino: Einaudi. (*German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Pinzani, Alessandro. 2006. *Ghirlande di fiori e catene di ferro. Istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant*. Firenze: Le Lettere.

Pirni, Alberto. 2006. *Kant filosofo della comunità*. Pisa: ETS.

Ponchio, Alice. 2011. *Etica e diritto in Kant. Un'interpretazione comprensiva della morale kantiana*. Pisa: ETS.

Reboul, Olivier. 1971. *Kant e le problème du mal*, Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.

Scuccimarra, Luca. 1998. *Obbedienza, resistenza, ribellione. Kant e il problema dell'obbligo politico*. Roma: Jouvence.

Sorrentino, Vincenzo. 2011. *Il potere invisibile. Il segreto e la menzogna nella politica contemporanea*. Bari: Edizioni Dedalo.

Tafani, Daniela. 2021. "Il palladio dei diritti del popolo. La libertà di stampa come contropotere in Kant e negli scritti rivoluzionari." *Bollettino telematico di Filosofia Politica*. https://zenodo.org/record/5806511#.YsQG9HZBy3A (2022-10-10). https://doi.org/10.5281/zenodo.5806511

Taraborrelli, Angela. 2004. *Cosmopolitismo: dal cittadino del mondo al mondo dei cittadini. Saggio su Kant*. Trieste: Asterios.

Taraborrelli, Angela. 2019. "Cosmopolitanism and Space in Kant's Political Thought." *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy* 10 (Diciembre), 15-26. https://doi.org/10.5281/zenodo.3583349

Tomasi, Gabriele. 1991. *Identità razionale e moralità: studio sulla "Fondazione della metafisica dei costumi" di I. Kant*. Trento: Verifiche.

Tomba, Massimiliano. 2003. "Pubblicità e terzo *forum* in Kant." *Il pensiero politico* 34, 3: 411-34. Consultabile in *Bollettino telematico di filosofia politica*: http://bfp.sp.unipi.it/art/maxtomba.htm (2022-10-10).

Tonella, Giovanni. 2009. *L'idea repubblicana in Kant. Tra riforma e negazione del diritto di resistenza*. Padova: Il Poligrafo.

Tosel, André. 1999. *Kant rivoluzionario. Diritto e politica*, traduzione di Francesca Petrucciani. Roma: manifestolibri (*Kant révolutionnaire. Droit et politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988).

Tundo Ferente, Laura. 1998. *Kant: utopia e senso della storia. Progresso, cosmopoli, pace*. Bari: Dedalo.

Valera, Gabriella. 2000. "Il repubblicanesimo di area kantiana e il linguaggio giuridico-costituzionale tedesco." *Materiali per una storia della cultura giuridica* 30, 1 (giugno): 31-70. https://doi.org/10.1436/6743

Vannucci, Alberto. 2012. *Atlante della corruzione*. Torino: Edizioni Gruppo Abele.

Vlachos, Georges. 1962. *La pensée politique de Kant*. Paris: PUF.

Weil, Eric. 1980. *Problemi kantiani*, traduzione di Pasquale Venditti. Urbino: Ed. quattro venti.

Westpahl, Kenneth R. 1998. "Metaphysische und pragmatische Prinzipienin Kants Lehre von der Gehorsamsplifcht." In *Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant. Marburger Tagung zu Kant: "Methapysischen Anfangsgründen der Rechtslehre"*, hrsg. von Dieter Hüning, und Burkhard Tuschling: 171-202. Berlin: Duncker & Humblot.

Zarka, Yves Charles. 2014. *Refonder le cosmopolitisme*. Paris: PUF. https://doi.org/10.3917/puf.zar.2014.01

Ringraziamenti

Desidero ringraziare Vincenzo Sorrentino per avermi accompagnato e sostenuto nella stesura del testo; Roberto Gatti, con il quale ho iniziato il lungo cammino 'kantiano'; la casa editrice FUP, in particolare il presidente Dimitri D'Andrea, per aver accolto il volume e i revisori anonimi, che lo hanno puntualmente letto e commentato; Nico De Federicis per i suggerimenti preziosi.

Non sarei riuscita ad arrivare alla fine di questo lavoro senza la pazienza e la vicinanza di Roberto, Anita e Marco, aiutanti preziosi.

Grazie ai miei genitori, Orietta e Marcello, per tutto quello che hanno fatto da sempre per me.

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Romina Perni, *Pubblicità, educazione e diritto in Kant*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 978-88-5518-671-1, DOI 10.36253/978-88-5518-671-1

Indice dei nomi e delle cose notevoli

Dal presente indice sono state escluse le occorrenze delle voci «Kant» e «Pubblicità».

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)
Romina Perni, *Pubblicità, educazione e diritto in Kant*, © 2023 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 978-88-5518-671-1, DOI 10.36253/978-88-5518-671-1

STUDI E SAGGI

TITOLI PUBBLICATI

ARCHITETTURA, STORIA DELL'ARTE E ARCHEOLOGIA

Acciai Serena, *Sedad Hakki Eldem. An aristocratic architect and more*

Bartoli Maria Teresa, Lusoli Monica (a cura di), *Le teorie, le tecniche, i repertori figurativi nella prospettiva d'architettura tra il '400 e il '700. Dall'acquisizione alla lettura del dato*

Bartoli Maria Teresa, Lusoli Monica (a cura di), *Diminuzioni e accrescimenti. Le misure dei maestri di prospettiva*

Benelli Elisabetta, *Archetipi e citazioni nel fashion design*

Benzi Sara, Bertuzzi Luca, *Il Palagio di Parte Guelfa a Firenze. Documenti, immagini e percorsi multimediali*

Betti Marco, Brovadan Carlotta Paola (a cura di), *Donum. Studi di storia della pittura, della scultura e del collezionismo a Firenze dal Cinquecento al Settecento*

Biagini Carlo (a cura di), *L'Ospedale degli Infermi di Faenza. Studi per una lettura tipo-morfologica dell'edilizia ospedaliera storica*

Bologna Alberto, *Pier Luigi Nervi negli Stati Uniti. 1952-1979. Master Builder of the Modern Age*

Eccheli Maria Grazia, Cavallo Claudia (a cura di), *Il progetto nei borghi abbandonati*

Eccheli Maria Grazia, Pireddu Alberto (a cura di), *Oltre l'Apocalisse. Arte, Architettura, Abbandono*

Fischer von Erlach Johann Bernhard, *Progetto di un'architettura istorica. Entwurff einer Historischen Architectur*, a cura di Rakowitz Gundula

Frati Marco, *"De bonis lapidibus conciis": la costruzione di Firenze ai tempi di Arnolfo di Cambio. Strumenti, tecniche e maestranze nei cantieri fra XIII e XIV secolo*

Gregotti Vittorio, *Una lezione di architettura. Rappresentazione, globalizzazione, interdisciplinarità*

Gulli Riccardo, *Figure. Ars e ratio nel progetto di architettura*

Laurìa Antonio, Benesperi Beatrice, Costa Paolo, Valli Fabio, *Designing Autonomy at home. The ADA Project. An Interdisciplinary Strategy for Adaptation of the Homes of Disabled Persons*

Laurìa Antonio, Flora Valbona, Guza Kamela, *Five Albanian Villages. Guidelines for a Sustainable Tourism Development through the Enhancement of the Cultural Heritage*

Lisini Caterina, *Lezione di sguardi. Edoardo Detti fotografo*

Maggiora Giuliano, *Sulla retorica dell'architettura*

Mantese Eleonora (a cura di), *House and Site. Rudofsky, Lewerentz, Zanuso, Sert, Rainer*

Mazza Barbara, *Le Corbusier e la fotografia. La vérité blanche*

Mazzoni Stefania (a cura di), *Studi di Archeologia del Vicino Oriente. Scritti degli allievi fiorentini per Paolo Emilio Pecorella*

Méndez Baiges Maite, *Les Demoiselles d'Avignon and Modernism*

Messina Maria Grazia, *Paul Gauguin. Un esotismo controverso*

Paolucci Fabrizio (a cura di), *Epigrafia tra erudizione antiquaria e scienza storica. Ad honorem Detlef Heikamp*

Pireddu Alberto, *In limine. Between Earth and Architecture*

Pireddu Alberto, *In abstracto. Sull'architettura di Giuseppe Terragni*

Pireddu Alberto, *The Solitude of Places. Journeys and Architecture on the Edges*

Rakowitz Gundula, *Tradizione, traduzione, tradimento in Johann Bernhard Fischer von Erlach*

Tonelli Maria Cristina, *Industrial design: latitudine e longitudine. Una prima lezione*

Tonelli Maria Cristina (a cura di), *Giovanni Klaus Koenig. Un fiorentino nel dibattito nazionale su architettura e design (1924-1989)*

CULTURAL STUDIES

Candotti Maria Piera, *Interprétations du discours métalinguistique. La fortune du sutra A 1 1 68 chez Patañjali et Bhartrhari*

Castorina Miriam, *In the garden of the world. Italy to a young 19th century Chinese traveler*

Castorina Miriam, Cucinelli Diego (edited by),*Food issues 食事. Interdisciplinary Studies on Food in Modern and Contemporary East Asia*

Cucinelli Diego, Scibetta Andrea (edited by),*Tracing Pathways 雲路. Interdisciplinary Studies on Modern and Contemporary East Asia*

Graziani Michela, Casetti Lapo, Vuelta García Salomé (a cura di),*Nel segno di Magellano tra terra e cielo. Il viaggio nelle arti umanistiche e scientifiche di lingua portoghese e di altre culture europee in un'ottica interculturale*

Nesti Arnaldo,*Qual è la religione degli italiani?. Religioni civili, mondo cattolico, ateismo devoto, fede, laicità*

Nesti Arnaldo,*Per una mappa delle religioni mondiali*

Pedone Valentina,*A Journey to the West. Observations on the Chinese Migration to Italy*

Pedone Valentina, Sagiyama Ikuko (edited by),*Transcending Borders. Selected papers in East Asian studies*

Rigopoulos Antonio,*The Mahanubhavs*

Sagiyama Ikuko, Castorina Miriam (edited by),*Trajectories. selected papers in East Asian studies 軌跡*

Sagiyama Ikuko, Pedone Valentina (edited by),*Perspectives on East Asia*

Squarcini Federico (edited by),*Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*

Vanoli Alessandro,*Il mondo musulmano e i volti della guerra. Conflitti, politica e comunicazione nella storia dell'islam*

DIRITTO

Allegretti Umberto (a cura di),*Democrazia partecipativa. Esperienze e prospettive in Italia e in Europa*

Campus Mauro, Dorigo Stefano, Federico Veronica, Lazzerini Nicole (a cura di),*Pago, dunque sono (cittadino europeo). Il futuro dell'UE tra responsabilità fiscale, solidarietà e nuova cittadinanza europea*

Cingari Francesco (a cura di),*Corruzione: strategie di contrasto. (legge 190/2012)*

Curreri Salvatore,*Democrazia e rappresentanza politica. Dal divieto di mandato al mandato di partito*

Curreri Salvatore,*Partiti e gruppi parlamentari nell'ordinamento spagnolo*

Federico Veronica, Fusaro Carlo (edited by),*Constitutionalism and democratic transitions. Lessons from South Africa*

Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Cavallo Perin Roberto, Police Aristide, Saitta Fabio (a cura di),*A 150 anni dell'unificazione amministrativa italiana. Vol. I. L'organizzazione delle pubbliche amministrazioni tra Stato nazionale e integrazione europea*

Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, De Giorgi Cezzi Gabriella, Portaluri Pier Luigi (a cura di),*A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. II. La coesione politico-territoriale*

Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Marchetti Barbara, Renna Mauro (a cura di),*A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. III. La giuridificazione*

Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Civitarese Matteucci Stefano, Torchia Luisa (a cura di),*A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. IV. La tecnificazione*

Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Cafagno Maurizio, Manganaro Francesco (a cura di),*A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. V. L'intervento pubblico nell'economia*

Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Chiti Edoardo, Gardini Gianluca, Sandulli Aldo (a cura di),*A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. VI. Unità e pluralismo culturale*

Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Comporti Gian Domenico (a cura di),*A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. VII. La giustizia amministrativa come servizio (tra effettività ed efficienza)*

Ferrara Leonardo, Sorace Domenico, Bartolini Antonio, Pioggia Alessandra (a cura di),*A 150 anni dall'unificazione amministrativa italiana. Vol. VIII. Cittadinanze amministrative*

Fiorita Nicola,*L'Islam spiegato ai miei studenti. Otto lezioni su Islam e diritto*

Fiorita Nicola, *L'Islam spiegato ai miei studenti. Undici lezioni sul diritto islamico. II edizione riveduta e ampliata*

Fossum John Erik, Menendez Agustin José, *La peculiare costituzione dell'Unione Europea*

Gregorio Massimiliano, *Le dottrine costituzionali del partito politico. L'Italia liberale*

Palazzo Francesco, Bartoli Roberto (a cura di), *La mediazione penale nel diritto italiano e internazionale*

Ragno Francesca, *Il rispetto del principio di pari opportunità. L'annullamento della composizione delle giunte regionali e degli enti locali*

Sorace Domenico (a cura di), *Discipline processuali differenziate nei diritti amministrativi europei*

Trocker Nicolò, De Luca Alessandra (a cura di), *La mediazione civile alla luce della direttiva 2008/52/CE*

Urso Elena (a cura di), *Le ragioni degli altri. Mediazione e famiglia tra conflitto e dialogo: una prospettiva comparatistica ed interdisciplinare*

Urso Elena, *La mediazione familiare. Modelli, principi, obiettivi*

ECONOMIA

Ammannati Francesco, *Per filo e per segno. L'arte della lana a Firenze nel Cinquecento*

Bardazzi Rossella (edited by), *Economic multisectoral modelling between past and future. A tribute to Maurizio Grassini and a selection of his writings*

Bardazzi Rossella, Ghezzi Leonardo (edited by), *Macroeconomic modelling for policy analysis*

Barucci Piero, Bini Piero, Conigliello Lucilla (a cura di), *Economia e Diritto in Italia durante il Fascismo. Approfondimenti, biografie, nuovi percorsi di ricerca*

Barucci Piero, Bini Piero, Conigliello Lucilla (a cura di), *Il Corporativismo nell'Italia di Mussolini. Dal declino delle istituzioni liberali alla Costituzione repubblicana*

Barucci Piero, Bini Piero, Conigliello Lucilla (a cura di), *Intellettuali e uomini di regime nell'Italia fascista*

Barucci Piero, Bini Piero, Conigliello Lucilla (a cura di), *I mille volti del regime. Opposizione e consenso nella cultura giuridica, economica e politica italiana tra le due guerre*

Barucci Piero, Bini Piero, Conigliello Lucilla (a cura di), *Le sirene del corporativismo e l'isolamento dei dissidenti durante il fascismo*

Bellanca Nicolò, Pardi Luca, *O la capra o i cavoli. La biosfera, l'economia e il futuro da inventare*

Cecchi Amos, *Paul M. Sweezy. Monopolio e finanza nella crisi del capitalismo*

Ciampi Francesco, *Come la consulenza direzionale crea conoscenza. Prospettive di convergenza tra scienza e consulenza*

Ciampi Francesco, *Knowing Through Consulting in Action. Meta-consulting Knowledge Creation Pathways*

Ciappei Cristiano (a cura di), *La valorizzazione economica delle tipicità rurali tra localismo e globalizzazione*

Ciappei Cristiano, Sani Azzurra, *Strategie di internazionalizzazione e grande distribuzione nel settore dell'abbigliamento. Focus sulla realtà fiorentina*

Ciappei Cristiano, Citti Paolo, Bacci Niccolò, Campatelli Gianni, *La metodologia Sei Sigma nei servizi. Un'applicazione ai modelli di gestione finanziaria*

Garofalo Giuseppe (a cura di), *Capitalismo distrettuale, localismi d'impresa, globalizzazione*

Laureti Tiziana, *L'efficienza rispetto alla frontiera delle possibilità produttive. Modelli teorici ed analisi empiriche*

Lazzeretti Luciana, Cinti Tommaso, *La valorizzazione economica del patrimonio artistico delle città d'arte. Il restauro artistico a Firenze*

Lazzeretti Luciana, *Nascita ed evoluzione del distretto orafo di Arezzo, 1947-2001. Primo studio in una prospettiva ecology based*

Lazzeretti Luciana (edited by), *Art Cities, Cultural Districts and Museums. An economic and managerial study of the culture sector in Florence*

Lazzeretti Luciana (a cura di), *I sistemi museali in Toscana. Primi risultati di una ricerca sul campo*

Mastronardi Luigi, Romagnoli Luca (a cura di), *Metodologie, percorsi operativi e strumenti per lo sviluppo delle cooperative di comunità nelle aree interne italiane*

Meade Douglas S. (edited by),*In Quest of the Craft. Economic Modeling for the 21st Century*
Perrotta Cosimo,*Il capitalismo è ancora progressivo?*
Simoni Christian,*Approccio strategico alla produzione. Oltre la produzione snella*
Simoni Christian,*Mastering the dynamics of apparel innovation*

FILOSOFIA
Baldi Massimo, Desideri Fabrizio (a cura di),*Paul Celan. La poesia come frontiera filosofica*
Barale Alice,*La malinconia dell'immagine. Rappresentazione e significato in Walter Benjamin e Aby Warburg*
Berni Stefano, Fadini Ubaldo,*Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*
Borsari Andrea,*Schopenhauer educatore?. Storia e crisi di un'idea tra filosofia morale, estetica e antropologia*
Brunkhorst Hauke,*Habermas*
Cambi Franco, Mari Giovanni (a cura di),*Giulio Preti. Intellettuale critico e filosofo attuale*
Cambi Franco,*Pensiero e tempo. Ricerche sullo storicismo critico: figure, modelli, attualità*
Casalini Brunella, Cini Lorenzo,*Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*
Desideri Fabrizio, Matteucci Giovanni (a cura di),*Dall'oggetto estetico all'oggetto artistico*
Desideri Fabrizio, Matteucci Giovanni (a cura di),*Estetiche della percezione*
Di Stasio Margherita,*Alvin Plantinga: conoscenza religiosa e naturalizzazione epistemologica*
Giovagnoli Raffaela,*Autonomy: a Matter of Content*
Honneth Axel,*Capitalismo e riconoscimento*, a cura di Solinas Marco
Michelini Luca,*Il nazional-fascismo economico del giovane Franco Modigliani*
Mindus Patricia,*Cittadini e no. Forme e funzioni dell'inclusione e dell'esclusione*
Perni Romina, *Pubblicità, educazione e diritto in Kant*
Sandrini Maria Grazia,*La filosofia di R. Carnap tra empirismo e trascendentalismo. In appendice:R. Carnap Sugli enunciati protocollariTraduzione e commento di E. Palombi*
Solinas Marco,*Psiche: Platone e Freud. Desiderio, sogno, mania, eros*
Trentin Bruno,*La città del lavoro. Sinistra e crisi del fordismo*, a cura di Ariemma Iginio
Valle Gianluca,*La vita individuale. L'estetica sociologica di Georg Simmel*

FISICA
Arecchi Fortunato Tito,*Cognizione e realtà*

LETTERATURA, FILOLOGIA E LINGUISTICA
Antonucci Fausta, Vuelta García Salomé (a cura di),*Ricerche sul teatro classico spagnolo in Italia e oltralpe (secoli XVI-XVIII)*
Bastianini Guido, Lapini Walter, Tulli Mauro (a cura di),*Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*
Battistin Sebastiani Breno, Ferreira Leão Delfim (edited by),*Crises (Staseis) and Changes (Metabolai). Athenian Democracy in the Making*
Bilenchi Romano,*The Conservatory of Santa Teresa*, edited by Klopp Charles, Nelson Melinda
Bresciani Califano Mimma (Vincenza),*Piccole zone di simmetria. Scrittori del Novecento*
Caracchini Cristina, Minardi Enrico (a cura di),*Il pensiero della poesia. Da Leopardi ai contemporanei. Letture dal mondo di poeti italiani*
Cauchi Santoro Roberta,*Beyond the Suffering of Being: Desire in Giacomo Leopardi and Samuel Beckett*
Colucci Dalila,*L'Eleganza è frigidaeL'Empire des signes. Un sogno fatto in Giappone*
Dei Luigi (a cura di),*Voci dal mondo per Primo Levi. In memoria, per la memoria*
Fanucchi Sonia, Virga Anita (edited by),*A South AfricanConviviowith Dante. Born Frees' Interpretations of theCommedia*
Ferrara Enrica Maria,*Il realismo teatrale nella narrativa del Novecento: Vittorini, Pasolini, Calvino*
Ferrone Siro,*Visioni critiche. Recensioni teatrali da «l'Unità-Toscana» (1975-1983)*, a cura di Megale Teresa, Simoncini Francesca

Francese Joseph,*Vincenzo Consolo: gli anni de «l'Unità» (1992-2012), ovvero la poetica della colpa-espiazione*
Francese Joseph,*Leonardo Sciascia e la funzione sociale degli intellettuali*
Franchini Silvia,*Diventare grandi con il «Pioniere» (1950-1962). Politica, progetti di vita e identità di genere nella piccola posta di un giornalino di sinistra*
Francovich Onesti Nicoletta,*I nomi degli Ostrogoti*
Frau Ombretta, Gragnani Cristina,*Sottoboschi letterari. Sei "case studies" fra Otto e Novecento. Mara Antelling, Emma Boghen Conigliani, Evelyn, Anna Franchi, Jolanda, Flavia Steno*
Frosini Giovanna, Zamponi Stefano (a cura di),*Intorno a Boccaccio/Boccaccio e dintorni. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 25 giugno 2014)*
Frosini Giovanna (a cura di),*Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2020 . Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 10-11 settembre 2020)*
Frosini Giovanna (a cura di),*Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2019. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 12-13 settembre 2019)*
Galigani Giuseppe,*Salomè, mostruosa fanciulla*
Gigli Daria, Magnelli Enrico (a cura di),*Studi di poesia greca tardoantica. Atti della Giornata di Studi Università degli Studi di Firenze, 4 ottobre 2012*
Giuliani Luigi, Pineda Victoria (edited by),*La edición del diálogo teatral (siglos XVI-XVII)*
Gori Barbara,*La grammatica dei clitici portoghesi. Aspetti sincronici e diacronici*
Gorman Michael,*I nostri valori, rivisti. La biblioteconomia in un mondo in trasformazione*, a cura di Guerrini Mauro
Graziani Michela (a cura di),*Un incontro lusofono plurale di lingue, letterature, storie, culture*
Graziani Michela, Abbati Orietta, Gori Barbara (a cura di),*La spugna è la mia anima. Omaggio a Piero Ceccucci*
Guerrini Mauro, Mari Giovanni (a cura di),*Via verde e via d'oro. Le politiche open access dell'Università di Firenze*
Guerrini Mauro,*De bibliothecariis. Persone, idee, linguaggi*, a cura di Stagi Tiziana
Keidan Artemij, Alfieri Luca (a cura di),*Deissi, riferimento, metafora. Questioni classiche di linguistica e filosofia del linguaggio*
López Castro Cruz Hilda,*America Latina aportes lexicos al italiano contemporaneo*
Mario Anna,*Italo Calvino. Quale autore laggiù attende la fine?*
Masciandaro Franco,*The Stranger as Friend: The Poetics of Friendship in Homer, Dante, and Boccaccio*
Nosilia Viviana, Prandoni Marco (a cura di),*Trame controluce. Il patriarca 'protestante' Cirillo Loukaris / Backlighting Plots. The 'Protestant' Patriarch Cyril Loukaris*
Pagliaro Annamaria, Zuccala Brian (edited by),*Luigi Capuana: Experimental Fiction and Cultural Mediation in Post-Risorgimento Italy*
Pestelli Corrado,*Carlo Antici e l'ideologia della Restaurazione in Italia*
Rosengarten Frank,*Through Partisan Eyes. My Friendships, Literary Education, and Political Encounters in Italy (1956-2013). With Sidelights on My Experiences in the United States, France, and the Soviet Union*
Ross Silvia, Honess Claire (edited by),*Identity and Conflict in Tuscany*
Totaro Luigi,*Ragioni d'amore. Le donne nel Decameron*
Turbanti Simona,*Bibliometria e scienze del libro: internazionalizzazione e vitalità degli studi italiani*
Vicente Filipa Lowndes,*Altri orientalismi. L'India a Firenze 1860-1900*
Virga Anita,*Subalternità siciliana nella scrittura di Luigi Capuana e Giovanni Verga*
Zamponi Stefano (a cura di),*Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2015. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 9 settembre 2015)*
Zamponi Stefano (a cura di),*Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2018. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 6-7 settembre 2018)*
Zamponi Stefano (a cura di),*Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2016. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 9 settembre 2016)*

Zamponi Stefano (a cura di),*Intorno a Boccaccio / Boccaccio e dintorni 2017. Atti del Seminario internazionale di studi (Certaldo Alta, Casa di Giovanni Boccaccio, 16 settembre 2017)*

MATEMATICA

De Bartolomeis Paolo,*Matematica. Passione e conoscenza. Scritti (1975-2016)*, a cura di Battaglia Fiammetta, Nannicini Antonella, Tomassini Adriano

MEDICINA

Mannaioni Pierfrancesco, Mannaioni Guido, Masini Emanuela,*Club drugs. Cosa sono e cosa fanno*

Saint Sanjay, Krein Sarah, Stock Robert W.,*La prevenzione delle infezioni correlate all'assistenza. Problemi reali, soluzioni pratiche*, a cura di Bartoloni Alessandro, Gensini Gian Franco, Moro Maria Luisa, Rossolini Gian Maria

PEDAGOGIA

Bandini Gianfranco, Oliviero Stefano (a cura di),*Public History of Education: riflessioni, testimonianze, esperienze*

Mariani Alessandro (a cura di),*L'orientamento e la formazione degli insegnanti del futuro*

Nardi Andrea,*Il lettore 'distratto' . Leggere e comprendere nell'epoca degli schermi digitali*

Ranieri Maria, Luzzi Damiana, Cuomo Stefano (a cura di),*Il video a 360° nella didattica universitaria. Modelli ed esperienze*

POLITICA

Attinà Fulvio, Bozzo Luciano, Cesa Marco, Lucarelli Sonia (a cura di),*Eirene e Atena. Studi di politica internazionale in onore di Umberto Gori*

Bulli Giorgia, Tonini Alberto (a cura di),*Migrazioni in Italia: oltre la sfida. Per un approccio interdisciplinare allo studio delle migrazioni*

Caruso Sergio,*"Homo oeconomicus". Paradigma, critiche, revisioni*

Cipriani Alberto, Gramolati Alessio, Mari Giovanni (a cura di),*Il lavoro 4.0. La Quarta Rivoluzione industriale e le trasformazioni delle attività lavorative*

Cipriani Alberto (a cura di),*Partecipazione creativa dei lavoratori nella 'fabbrica intelligente'. Atti del Seminario di Roma, 13 ottobre 2017*

Cipriani Alberto, Ponzellini Anna Maria (a cura di),*Colletti bianchi. Una ricerca nell'industria e la discussione dei suoi risultati*

Corsi Cecilia (a cura di),*Felicità e benessere. Una ricognizione critica*

Corsi Cecilia, Magnier Annick (a cura di),*L'Università allo specchio. Questioni e prospettive*

De Boni Claudio,*Descrivere il futuro. Scienza e utopia in Francia nell'età del positivismo*

De Boni Claudio (a cura di),*Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. 1. L'Ottocento*

De Boni Claudio,*Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. Il Novecento. Parte prima: Da inizio secolo alla seconda guerra mondiale*

De Boni Claudio (a cura di),*Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. II Novecento. Parte seconda: dal dopoguerra a oggi*

Del Punta Riccardo (a cura di),*Valori e tecniche nel diritto del lavoro*

Gramolati Alessio, Mari Giovanni (a cura di),*Bruno Trentin. Lavoro, libertà, conoscenza*

Gramolati Alessio, Mari Giovanni (a cura di),*Il lavoro dopo il Novecento: da produttori ad attori sociali. La città del lavoro di Bruno Trentin per un'«altra sinistra»*

Lombardi Mauro,*Fabbrica 4.0: I processi innovativi nel Multiverso fisico-digitale*

Lombardi Mauro,*Transizione ecologica e universo fisico-cibernetico. Soggetti, strategie, lavoro*

Marasco Vincenzo,*Coworking. Senso ed esperienze di una forma di lavoro*

Nacci Michela (a cura di),*Nazioni come individui. Il carattere nazionale fra passato e presente*

Renda Francesco, Ricciuti Roberto,*Tra economia e politica: l'internazionalizzazione di Finmeccanica, Eni ed Enel*

Spini Debora, Fontanella Margherita (a cura di),*Il sogno e la politica da Roosevelt a Obama. Il futuro dell'America nella comunicazione politica dei democrats*

Spinoso Giovanni, Turrini Claudio,*Giorgio La Pira: i capitoli di una vita*
Tonini Alberto, Simoni Marcella (a cura di),*Realtà e memoria di una disfatta. Il Medio Oriente dopo la guerra dei Sei Giorni*
Trentin Bruno,*La libertà viene prima. La libertà come posta in gioco nel conflitto sociale. Nuova edizione con pagine inedite dei Diari e altri scritti*, a cura di Cruciani Sante
Zolo Danilo,*Tramonto globale. La fame, il patibolo, la guerra*

PSICOLOGIA
Aprile Luigi (a cura di),*Psicologia dello sviluppo cognitivo-linguistico: tra teoria e intervento*
Luccio Riccardo, Salvadori Emilia, Bachmann Christina,*La verifica della significatività dell'ipotesi nulla in psicologia*

SCIENZE E TECNOLOGIE AGRARIE
Surico Giuseppe,*Lampedusa: dall'agricoltura, alla pesca, al turismo*

SCIENZE NATURALI
Bessi Franca Vittoria, Clauser Marina,*Le rose in fila. Rose selvatiche e coltivate: una storia che parte da lontano*
Friis Ib, Demissew Sebsebe, Weber Odile, van Breugel Paulo,*Plants and vegetation of NW Ethiopia. A new look at Rodolfo E.G. Pichi Sermolli's results from the 'Missione di Studio al Lago Tana', 1937*
Sánchez Marcelo,*Embrioni nel tempo profondo. Il registro paleontologico dell'evoluzione biologica*

SOCIOLOGIA
Alacevich Franca,*Promuovere il dialogo sociale. Le conseguenze dell'Europa sulla regolazione del lavoro*
Alacevich Franca, Bellini Andrea, Tonarelli Annalisa,*Una professione plurale. Il caso dell'avvocatura fiorentina*
Battiston Simone, Mascitelli Bruno,*Il voto italiano all'estero. Riflessioni, esperienze e risultati di un'indagine in Australia*
Becucci Stefano (a cura di),*Oltre gli stereotipi. La ricerca-azione di Renzo Rastrelli sull'immigrazione cinese in Italia*
Becucci Stefano, Garosi Eleonora,*Corpi globali. La prostituzione in Italia*
Bettin Lattes Gianfranco (a cura di),*Giovani Jeunes Jovenes. Rapporto di ricerca sulle nuove generazioni e la politica nell'Europa del sud*
Bettin Lattes Gianfranco (a cura di),*Per leggere la società*
Bettin Lattes Gianfranco, Turi Paolo (a cura di),*La sociologia di Luciano Cavalli*
Burroni Luigi, Piselli Fortunata, Ramella Francesco, Trigilia Carlo (a cura di),*Città metropolitane e politiche urbane*
Catarsi Enzo (a cura di),*Autobiografie scolastiche e scelta universitaria*
Leonardi Laura (edited by),*Opening the european box. Towards a new Sociology of Europe*
Miller Virginia,*Child Sexual Abuse Inquiries and the Catholic Church: Reassessing the Evidence*
Nuvolati Giampaolo (a cura di),*Sviluppo urbano e politiche per la qualità della vita*
Nuvolati Giampaolo,*L'interpretazione dei luoghi. Flânerie come esperienza di vita*
Nuvolati Giampaolo,*Mobilità quotidiana e complessità urbana*
Ramella Francesco, Trigilia Carlo (a cura di),*Reti sociali e innovazione. I sistemi locali dell'informatica*
Rondinone Antonella,*Donne mancanti. Un'analisi geografica del disequilibrio di genere in India*

STATISTICA E DEMOGRAFIA
Salvini Maria Silvana,*Globalizzazione: e la popolazione?. Le relazioni fra demografia e mondo globalizzato*

STORIA E SOCIOLOGIA DELLA SCIENZA

Angotti Franco, Pelosi Giuseppe, Soldani Simonetta (a cura di),*Alle radici della moderna ingegneria. Competenze e opportunità nella Firenze dell'Ottocento*

Cabras Pier Luigi, Chiti Silvia, Lippi Donatella (a cura di),*Joseph Guillaume Desmaisons Dupallans. La Francia alla ricerca del modello e l'Italia dei manicomi nel 1840*

Califano Salvatore, Schettino Vincenzo,*La nascita della meccanica quantistica*

Cartocci Alice,*La matematica degli Egizi. I papiri matematici del Medio Regno*

Fontani Marco, Orna Mary Virginia, Costa Mariagrazia,*Chimica e chimici a Firenze. Dall'ultimo de' Medici al padre del Centro Europeo di Risonanze Magnetiche*

Guatelli Fulvio (a cura di),*Scienza e opinione pubblica. Una relazione da ridefinire*

Massai Veronica,*Angelo Gatti (1724-1798). Un medico toscano in terra di Francia*

Meurig Thomas John,*Michael Faraday. La storia romantica di un genio*

Schettino Vincenzo,*Scienza e arte. chimica, arti figurative e letteratura*

STUDI DI BIOETICA

Baldini Gianni, Soldano Monica (a cura di),*Tecnologie riproduttive e tutela della persona. Verso un comune diritto europeo per la bioetica*

Baldini Gianni, Soldano Monica (a cura di),*Nascere e morire: quando decido io? Italia ed Europa a confronto*

Baldini Gianni (a cura di),*Persona e famiglia nell'era del Biodiritto. Verso un diritto comune europeo per la bioetica*

Bucelli Andrea (a cura di),*Produrre uomini. Procreazione assistita: un'indagine multidisciplinare*

Costa Giovanni,*Scelte procreative e responsabilità. Genetica, giustizia, obblighi verso le generazioni future*

Galletti Matteo, Zullo Silvia (a cura di),*La vita prima della fine. Lo stato vegetativo tra etica, religione e diritto*

Galletti Matteo,*Decidere per chi non può. Approcci filosofici all'eutanasia non volontaria*

STUDI EUROPEI

Bosco Andrea, Guderzo Massimiliano (edited by),*A Monetary Hope for Europe. The Euro and the Struggle for the Creation of a New Global Currency*

Scalise Gemma,*Il mercato non basta. Attori, istituzioni e identità dell'Europa in tempo di crisi*

Pubblicità, educazione e diritto in Kant. A partire dalla convinzione che il tema della pubblicità sia centrale nella riflessione kantiana quale parte del più ampio rapporto tra politica e morale, il volume intende delineare limiti soggettivi e oggettivi del controllo pubblico del potere, che deve essere strutturalmente garantito dal punto di vista giuridico e che cittadini/sudditi sono chiamati ad esercitare. Ma il discorso sulla pubblicità in prospettiva kantiana è avvicinato anche al tema dell'educazione e all'uso pubblico della ragione che il singolo individuo, applicando il 'metodo illuministico', deve avere il coraggio di praticare. La dimensione individuale e quella collettiva/istituzionale vengono allora saldamente legate per rispondere alla domanda: è possibile, secondo Kant, un'educazione alla pubblicità?

Romina Perni è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Perugia. I suoi interessi di ricerca riguardano: la filosofia politica kantiana; l'utopia e la distopia contemporanea. Tra le sue pubblicazioni: *L'utopia in Cyrano de Bergerac. La città, il potere, la libertà* (Aracne Editrice, 2016); *Diritto, storia e pace perpetua. Un'interpretazione del cosmopolitismo kantiano* (ETS, 2012).

ISSN 2704-6478 (print)
ISSN 2704-5919 (online)
ISBN 978-88-5518-670-4 (Print)
ISBN 978-88-5518-671-1 (PDF)
ISBN 978-88-5518-672-8 (ePUB)
ISBN 978-88-5518-673-5 (XML)
DOI 10.36253/978-88-5518-671-1
www.fupress.com